G. Reale – D. Antiseri

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

2 Patrística e Escolástica

Apresentação

Existem teorias, argumentações e disputas filosóficas pelo fato de existirem problemas filosóficos. *Assim como na pesquisa científica idéias e teorias científicas são respostas a problemas científicos, da mesma forma, analogicamente, na pesquisa filosófica as* teorias filosóficas *são tentativas de solução dos* problemas filosóficos.

Os problemas filosóficos, portanto, existem, são inevitáveis e irreprimíveis; envolvem cada homem particular que não renuncie a pensar. A maioria desses problemas não nos deixa em paz: Deus existe, ou existiríamos apenas nós, perdidos neste imenso universo? O mundo é um cosmo ou um caos? A história humana tem sentido? E se tem, qual é? Ou, então, tudo – a glória e a miséria, as grandes conquistas e os sofrimentos inocentes, vítimas e carrascos – tudo acabará no absurdo, desprovido de qualquer sentido? E o homem: é livre e responsável ou é um simples fragmento insignificante do universo, determinado em suas ações por rígidas leis naturais? A ciência pode nos dar certezas? O que é a verdade? Quais são as relações entre razão científica e fé religiosa? Quando podemos dizer que um Estado é democrático? E quais são os fundamentos da democracia? É possível obter uma justificação racional dos valores mais elevados? E quando é que somos racionais?

Eis, portanto, alguns dos problemas filosóficos de fundo, que dizem respeito às escolhas e ao destino de todo homem, e com os quais se aventuraram as mentes mais elevadas da humanidade, deixando-nos como herança um verdadeiro patrimônio de idéias, que constitui a identidade e a grande riqueza do Ocidente.

* * *

A história da filosofia é a história dos problemas *filosóficos, das* teorias *filosóficas e das* argumentações *filosóficas. É a história das* disputas *entre filósofos e dos erros dos filósofos. É sempre a história de novas tentativas de versar sobre questões inevitáveis, na esperança de conhecer sempre melhor a nós mesmos e de encontrar orientações para nossa vida e motivações menos frágeis para nossas escolhas.*

A história da filosofia ocidental é a história das idéias que in-formaram, ou seja, que deram forma à história do Ocidente. É um patrimônio para não ser dissipado, uma riqueza que não se deve perder. E exatamente para tal fim os problemas, as teorias, as argumentações e as disputas filosóficas são analiticamente explicados, expostos com a maior clareza possível.

* * *

Uma explicação que pretenda ser clara e detalhada, a mais compreensível na medida do possível, e que ao mesmo tempo ofereça explicações exaustivas comporta, todavia, um "efeito perverso", pelo fato de que pode não raramente constituir um obstáculo à "memorização" do complexo pensamento dos filósofos.

Esta é a razão pela qual os autores pensaram, seguindo o paradigma clássico do Überweg, *antepor à exposição analítica dos problemas e das idéias dos diferentes filósofos uma* síntese *de tais problemas e idéias, concebida como instrumento didático e auxiliar para a* memorização.

* * *

Afirmou-se com justeza que, em linha geral, um grande filósofo é o gênio de uma grande idéia: Platão e o mundo das idéias, Aristóteles e o conceito de Ser, Plotino e a concepção do Uno, Agostinho e a "terceira navegação" sobre o lenho da cruz, Descartes e o "cogito", Leibniz e as "mônadas", Kant e o transcendental, Hegel e a dialética, Marx e a alienação do trabalho, Kierkegaard e o "singular", Bergson e a "duração", Wittgenstein e os "jogos de linguagem", Popper e a "falsificabilidade" das teorias científicas, e assim por diante.

Pois bem, os dois autores desta obra propõem um léxico filosófico, *um* dicionário dos conceitos fundamentais *dos diversos filósofos, apresentados de maneira didática totalmente nova. Se as sínteses iniciais são o instrumento didático da* memorização, *o léxico foi idealizado e construído como instrumento da* conceitualização; *e, juntos, uma espécie de chave que permita entrar nos escritos dos filósofos e deles apresentar interpretações que encontrem pontos de apoio mais sólidos nos próprios textos.*

* * *

Sínteses, análises, léxico ligam-se, portanto, à ampla e meditada escolha dos textos, pois os dois autores da presente obra estão profundamente convencidos do fato de que a compreensão de um filósofo se alcança de modo adequado não só recebendo aquilo que o autor diz, mas lançando sondas intelectuais também nos modos e nos jargões específicos dos textos filosóficos.

* * *

Ao executar este complexo traçado, os autores se inspiraram em cânones psicopedagógicos precisos, a fim de agilizar a memorização das idéias filosóficas, que são as mais difíceis de assimilar: seguiram o método da repetição de alguns conceitos-chave, assim como em círculos cada vez mais amplos, que vão justamente da síntese à análise e aos textos. Tais repetições, retomadas e amplificadas de modo oportuno, ajudam, de modo extremamente eficaz, a fixar na atenção e na memória os nexos fundantes e as estruturas que sustentam o pensamento ocidental.

* * *

Buscou-se também oferecer ao jovem, atualmente educado para o pensamento visual, tabelas que representam sinoticamente mapas conceituais.

Além disso, julgou-se oportuno enriquecer o texto com vasta e seleta série de imagens, que apresentam, além do rosto dos filósofos, textos e momentos típicos da discussão filosófica.

* * *

Apresentamos, portanto, um texto científica e didaticamente construído, com a intenção de oferecer instrumentos adequados para introduzir nossos jovens a olhar para a história dos problemas e das idéias filosóficas como para a história grande, fascinante e difícil dos esforços intelectuais que os mais elevados intelectos do Ocidente nos deixaram como dom, mas também como empenho.

GIOVANNI REALE – DARIO ANTISERI

Índice Geral

Sexta parte

A ESCOLÁSTICA NO SÉCULO DÉCIMO TERCEIRO

Índice de nomes*

A

B

C

* Neste índice:
- reportam-se em versal-versalete os nomes dos filósofos e dos homens de cultura ligados ao desenvolvimento do pensamento ocidental, para os quais indicam-se em negrito as páginas em que o autor é tratado de acordo com o tema, e em itálico as páginas dos textos;
- reportam-se em itálico os nomes dos críticos;
- reportam-se em redondo todos os nomes não pertencentes aos agrupamentos anteriores.

Índice de conceitos fundamentais

A

C

E

F

H

I

L

M

N

R

T

U

PATRÍSTICA E ESCOLÁSTICA

SEGUNDO VOLUME

PRIMEIRA PARTE

A REVOLUÇÃO ESPIRITUAL DA MENSAGEM BÍBLICA

"Em verdade, em verdade, vos digo: ninguém poderá ver o Reino de Deus se não nascer de novo."

Evangelho segundo João

Capítulo primeiro

A Bíblia, sua mensagem e suas influências sobre o pensamento ocidental

A Bíblia, sua mensagem e suas influências sobre o pensamento ocidental

I. Estrutura e significado da Bíblia

• Com o nome de Bíblia (do grego *biblía* = "livros") indicam-se 73 livros considerados inspirados, distintos em Antigo Testamento (46 livros) e Novo Testamento (27 livros).

O Antigo Testamento divide-se por sua vez em livros históricos, livros didáticos e livros proféticos. Os primeiros cinco livros históricos (*Gênesis, Êxodo, Levítico, Números* e *Deuteronômio*) são os livros da Lei ou *Pentateuco.*

O que é a Bíblia
→ § 1-5

O Novo Testamento é composto pelos quatro Evangelhos, pelas Cartas de Paulo, pelas Cartas dos Apóstolos e pelo Apocalipse.

"Testamento" traduz o termo grego *diathéke* e indica o pacto ou aliança que Deus ofereceu a Israel.

• A mensagem bíblica, mesmo que não tenha sido inspirada pela razão e sim pela fé, teve tal impacto histórico e incidiu de modo tão profundo na concepção do mundo e da natureza do homem, que deve ser considerada também do ponto de vista filosófico.

Neste sentido, ela trouxe algumas contribuições revolucionárias para a história do pensamento.

A importância histórico-cultural da Bíblia
→ § 6

1 O significado do termo "Bíblia"

"Bíblia", do grego *biblía,* significa "livros". É um plural (de *biblíon*) que, no latim e nas línguas modernas, foi transliterado como singular para indicar o "livro" por excelência. Na realidade, a *Bíblia* não é *um* só *livro*, mas coletânea de uma série de livros, cada qual apresentando um título e peculiaridades específicas, caracterizado também por extensão diversa e diferentes estilos literários e redacionais. Chegou-se a falar até mesmo da *Bíblia* como de uma "coletânea de coletâneas" de livros, já que, por seu turno, alguns livros são precisamente coletâneas de vários livros.

Os livros da *Bíblia* dividem-se em dois grandes grupos:

a) os do *Antigo Testamento* (redigidos a partir de aproximadamente 1300 a.C. até 100 a.C.; entretanto, os primeiros livros baseiam-se em uma tradição oral antiquíssima;

b) os do *Novo Testamento,* que remontam todos ao século I d.C., centrando-se inteiramente na nova mensagem de Cristo.

2 Os escritos que constituem o Antigo Testamento

Os livros do *Antigo Testamento* reconhecidos como canônicos pela Igreja católica (ou seja, que contêm o "cânon" ou

a "regra" em que deve se basear o crente no que se refere à verdade da fé) são quarenta e seis, subdivididos da seguinte maneira:

Livros históricos:

1. *Gênesis*
2. *Êxodo*
3. *Levítico*
4. *Números*
5. *Deuteronômio*

(os livros de Moisés — 1/5 — denominam-se *Pentateuco,* que significa, precisamente, "conjunto de cinco livros". Também são chamados *Torá,* que quer dizer "Lei", ou seja, os livros que contêm a lei.)

6. *Josué*
7. *Juízes*
8. *Rute*
9. *Primeiro Samuel*
10. *Segundo Samuel*
11. *Primeiro Reis*
12. *Segundo Reis*

(os livros 9/12 indicam-se também com o título geral de *Reis* I, II, III, IV)

13. *Primeiro Crônicas*
14. *Segundo Crônicas*
15. *Esdras*
16. *Neemias*

(os livros 15/16 são também indicados por *Esdras* I e II)

17. *Tobias*
18. *Judite*
19. *Ester*
20. *Primeiro livro dos Macabeus*
21. *Segundo livro dos Macabeus*

Livros sapienciais ou poéticos:

22. *Jó*
23. *Salmos*
24. *Provérbios*
25. *Eclesiastes*
26. *Cântico dos Cânticos*
27. *Sabedoria*
28. *Eclesiástico*

Livros proféticos:

(este primeiro grupo — 29/34 — denomina-se "profetas maiores", por causa da extensão dos escritos)

29. *Isaías*
30. *Jeremias*
31. *Lamentações*
32. *Baruc*

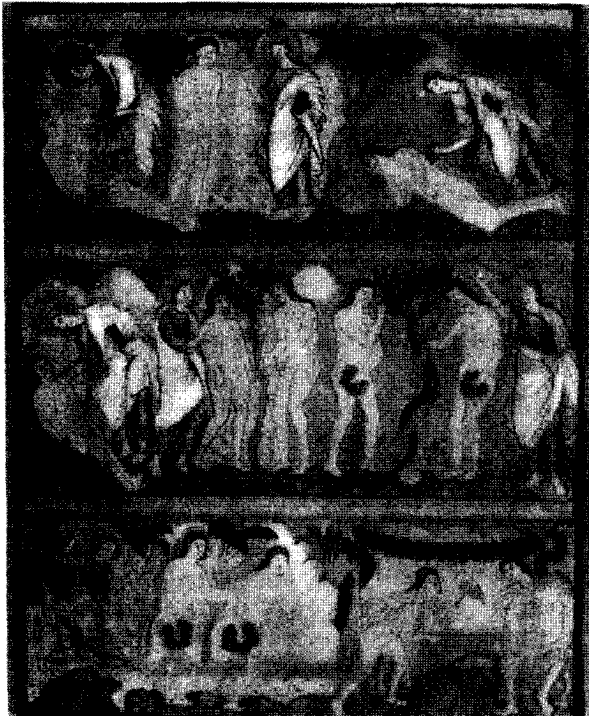
Bíblia de Schocken (Jerusalém, Instituto Schocken). Iluminura de página inteira com a palavra Bereshith *("No princípio"), início do livro do Gênesis, decorada com 46 medalhões que representam episódios bíblicos ordenados seqüencialmente da direita para a esquerda e do alto para baixo; os primeiros episódios são dedicados a Adão e Eva, e o último a Balaão e ao anjo. O ilustrador, chamado Hayim, trabalhou por volta de 1300 na Alemanha meridional.*

33. *Ezequiel*
34. *Daniel*

(este segundo grupo — 35/46 — é chamado de "profetas menores" por causa da quantidade exígua de seus escritos)

35. *Oséias*
36. *Joel*
37. *Amós*
38. *Abdias*
39. *Jonas*
40. *Miquéias*
41. *Naum*
42. *Habacuc*
43. *Sofonias*
44. *Ageu*
45. *Zacarias*
46. *Malaquias*

Esse "cânon", que consta já ter assumido consistência entre os cristãos desde o século IV, foi sancionado definitivamente pelo Concílio de Trento (os protestantes, porém, adotaram o cânon hebraico, do qual falaremos logo adiante).

Os hebreus adotaram apenas trinta e seis livros (dividindo-os em "Torá", "Profetas" e "Livros"), excluindo *Tobias, Judite,* Primeiro e Segundo *Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico, Baruc* e também parte de *Daniel,* que são livros redigidos em grego ou que nos são conhecidos somente no texto grego. (Hoje, porém, estamos em condições de estabelecer que tal restrição remonta aos fariseus da Palestina, que pensavam que, depois de Esdras, cessara a inspiração divina, enquanto outras comunidades hebraicas incluíam entre os livros sagrados também alguns destes livros. Com efeito, nas descobertas ocorridas em 1947 em Qumran, que trouxeram à luz numerosos livros pertencentes a uma comunidade hebraica ativa da época de Cristo, foram achados os livros de *Tobias* e o *Eclesiástico,* que, portanto, não estavam excluídos dos livros sagrados.)

Uma página da preciosa Bíblia de Carlos o Calvo com as histórias de Adão (séc. IX).

3 Os vinte e sete livros do Novo Testamento

Os livros do *Novo Testamento* reconhecidos como canônicos são 27, divididos da seguinte maneira:

Quatro *Evangelhos*, com os *Atos dos Apóstolos:*

1. *Evangelho* segundo Mateus
2. *Evangelho* segundo Marcos
3. *Evangelho* segundo Lucas
4. *Evangelho* segundo João
5. *Atos dos Apóstolos*

Um *corpus* de cartas de são Paulo (ou a ele atribuídas):

6. *Carta aos Romanos*
7. *Primeira carta aos Coríntios*
8. *Segunda carta aos Coríntios*
9. *Carta aos Gálatas*
10. *Carta aos Efésios*
11. *Carta aos Filipenses*
12. *Carta aos Colossenses*
13. *Primeira carta aos Tessalonicenses*
14. *Segunda carta aos Tessalonicenses*
15. *Primeira carta a Timóteo*
16. *Segunda carta a Timóteo*
17. *Carta a Tito*
18. *Carta a Filemon*
19. *Carta aos Hebreus*

Sete cartas de apóstolos ou atribuídas a apóstolos:

20. *Carta de Tiago*
21. *Primeira carta de Pedro*
22. *Segunda carta de Pedro*
23. *Primeira carta de João*
24. *Segunda carta de João*
25. *Terceira carta de João*
26. *Carta de Judas*

Um livro profético de S. João:

27. *Apocalipse*

Hoje, os estudiosos estão bastante concordes em considerar que a *Carta aos Hebreus* não foi escrita por Paulo, embora o autor esteja próximo da visão paulina.

Os textos da *Bíblia* foram redigidos em três línguas:

– hebraico (a maior parte do *Antigo Testamento)*;

– pequena parte em aramaico (um dialeto hebraico);

– e em grego (alguns textos do *Antigo Testamento* e todo o *Novo Testamento;* ape-

nas o Evangelho de Mateus, ao que parece, foi redigido primeiro em aramaico e depois traduzido em grego).

Duas traduções basilares tiveram grande importância histórica. Uma, em língua grega, de todo o *Antigo Testamento:* a chamada tradução dos "Setenta", iniciada em Alexandria sob o reinado de Ptolomeu Filadelfo (285-246 a.C.), que ficou como ponto de referência na área da cultura grega para os próprios hebreus helenizados, e para os gregos (muitas referências dos próprios *Evangelhos* baseiam-se nela).

A partir do século II d.C. a Bíblia foi traduzida também para o latim. Entretanto, a tradução feita por são Jerônimo entre 390 e 406 foi a que se impôs de modo estável, a ponto de ser oficialmente adotada pela Igreja, sendo conhecida com o nome de *Vulgata,* por ser considerada a tradução latina por excelência.

4 O conceito de "Testamento"

Como vimos, as duas partes da Bíblia são chamadas de *Antigo* e *Novo Testamento.* O que significa "Testamento"? Esse termo traduz o grego *diathéke,* indicando o "pacto" ou "aliança" que Deus ofereceu a Israel. Nesse pacto (a oferta do pacto e aquilo que ele comporta), a iniciativa é unilateral, ou seja, inteiramente dependente de Deus, que o ofereceu. E Deus o ofereceu por mera benevolência, vale dizer, como dom gratuito.

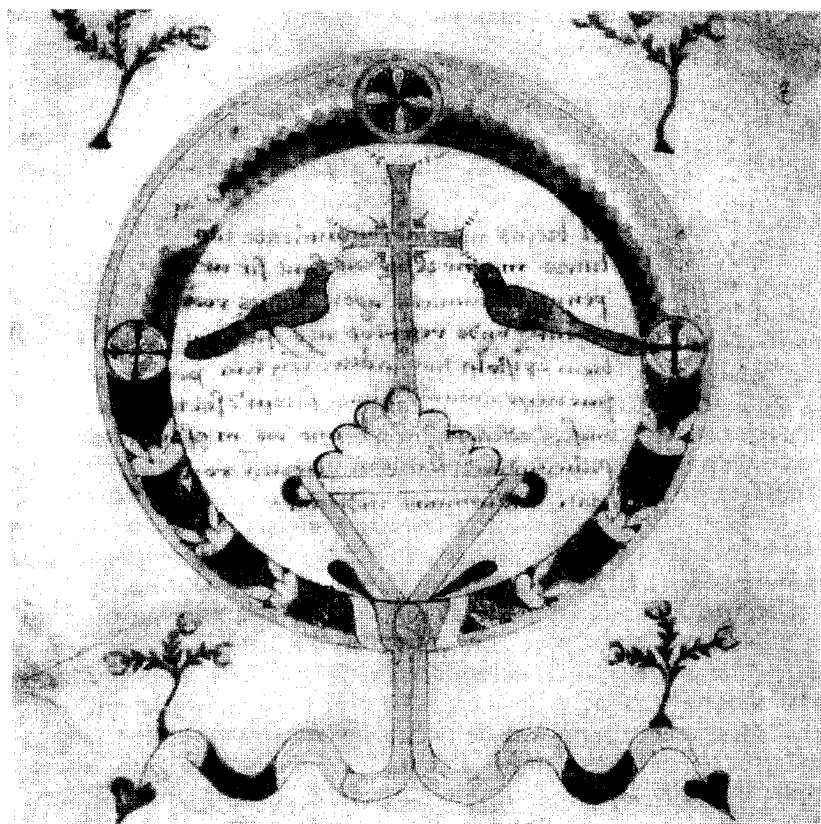
Eis alguns textos particularmente significativos nesse sentido. Em Gênesis 9,9ss após o dilúvio, Deus diz a Noé e seus filhos: "Eis que estabeleço *minha aliança* convosco e com os vossos descendentes depois de vós e com todos os seres animados que estão convosco. (...) Estabeleço a *minha aliança* convosco: tudo o que existe não será mais destruído pelas águas do dilúvio; não haverá mais dilúvio para devastar a terra". Em Êxodo 24,3-8, podemos ler a passagem mais significativa relativa ao "antigo" testamento, ou seja, a aliança sinaítica entre Deus e Israel, que devia durar até Cristo: "Veio, pois, Moisés e referiu ao povo todas as palavras de Javé e todas as leis, e todo o povo respondeu a uma só voz: 'Nós observaremos todas as palavras ditas por Javé'. Moisés escreveu todas as palavras de Javé; e, levantando-se de manhã, construiu um altar ao pé da montanha e doze estelas para as doze tribos de Israel. Depois enviou alguns jovens dos filhos de Israel, e ofereceram os seus holocaustos e imolaram a Javé novilhos como sacrifícios de comunhão. Moisés tomou a metade do sangue e colocou-a em bacias, e espargiu a outra metade do sangue sobre o altar. Tomou o *livro da aliança* e o leu para o povo; e eles disseram: 'Tudo o que Javé falou, nós o faremos e obedeceremos.' Moisés tomou do sangue e o aspergiu sobre o povo, e disse: 'Este é *o sangue da aliança que Javé fez convosco, por meio de todas estas cláusulas'* ".

E no profeta Jeremias (31,31ss), eis a promessa de uma "nova aliança" (aquela que seria inaugurada por Cristo): "Eis que dias virão — oráculo de Javé — em que *selarei* com a casa de Israel (e a casa de Judá) *uma aliança nova.* Não como a aliança que selei com seus pais, no dia em que os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito — minha *aliança que eles mesmos romperam,* embora eu fosse o seu Senhor, oráculo de Javé! Porque esta é a aliança que selarei com a casa de Israel depois desses dias, oráculo de Javé. Eu porei minha lei no seu seio e a escreverei em seu coração. Então eu serei seu Deus e eles serão meu povo. Eles não terão mais de instruir seu próximo ou seu irmão, dizendo: 'Conhecei a Javé!' Porque todos me conhecerão, dos menores aos maiores — oráculo de Javé —, porque vou perdoar sua culpa e não me lembrarei mais de seu pecado".

E o autor da *Carta aos Hebreus* (9,11-22) assim explica o sentido do novo "testamento" e da nova "aliança" que é sancionada precisamente com a vinda de Cristo: "Cristo, porém, veio como sumo sacerdote dos bens vindouros. Ele atravessou uma tenda maior e mais perfeita, que não é obra de mãos humanas, isto é, que não pertence a esta criação. *Ele entrou uma vez por todas no Santuário,* não com o sangue de bodes e novilhos, *mas com o próprio sangue, obtendo uma redenção eterna.* De fato, se o sangue de bodes e de novilhos, e se a cinza da novilha, espalhada sobre os seres ritualmente impuros, os santifica purificando os seus corpos, quanto mais o sangue de Cristo que, por um espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha, há de purificar a nossa consciência das obras mortas para que prestemos um culto ao Deus vivo. *Eis por que ele é media-*

Primeira página de um antigo Evangelho de São Marcos (Viena, Biblioteca Nacional).

dor de uma nova 'aliança'. A sua morte aconteceu para o resgate das transgressões cometidas no regime da primeira aliança; e, por isso, aqueles que são chamados recebem a herança eterna que foi prometida. Com efeito, onde existe testamento, é necessário que se constate a morte do testador. O testamento, de fato, só tem valor no caso de morte. Nada vale enquanto o testador estiver vivo. Ora, nem mesmo a primeira aliança foi inaugurada sem efusão de sangue. De fato, depois que Moisés proclamou a todo o povo cada mandamento da Lei, ele tomou o sangue de novilhos e de bodes, juntamente com a água, a lã escarlate e o hissopo, e aspergiu o próprio livro e todo o povo, anunciando: 'Este é o sangue da *aliança* que Deus vos ordenou'. Em seguida ele aspergiu com o sangue a tenda e todos os utensílios do culto. Segundo a Lei, quase todas as coisas se purificam com sangue; e sem efusão de sangue não há remissão".

E, no Evangelho de Mateus (26,27-28), estas palavras são postas na boca do próprio Cristo: "Depois, tomou um cálice

Título decorado do Evangelho de Mateus de um manuscrito em grego, produzido entre os sécs. V e VI, com toda probabilidade em Ravena, Itália (Viena, Biblioteca Nacional).

e, dando graças, deu-lho dizendo: 'Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, o *sangue da aliança* (*diathéke*), que é derramado por muitos para remissão dos pecados' ".

5 A inspiração divina da Bíblia

Numerosas passagens da Bíblia fazem referência à "inspiração divina" do escrito, quando não à ordem direta do próprio Deus para escrever. No Êxodo, lê-se: "Javé disse a Moisés: '*Escreve isso em um livro como recordação (...)*' ". Ou então: "Javé disse a Moisés: '*Escreve estas palavras (...)*' ". Em Isaías (30,8) pode-se ler: "Vai agora e *escreve-o* sobre uma prancheta, grava-o em um livro". João, no início do Apocalipse (1,9ss), registra: "Eu, João, vosso irmão e companheiro na tribulação, na realeza e na perseverança em Jesus, encontrava-me na ilha de Patmos, por causa da Palavra de Deus e do Testemunho de Jesus. No dia do Senhor, fui *movido pelo Espírito* e ouvi atrás de mim uma voz forte, como de trombeta, ordenando: '*Escreve o que vês num livro* e envia-o às sete Igrejas' (...)".

Quanto à *inspiração* por parte de Deus, podemos ler em Jeremias: "Tu serás como a minha boca". E a segunda *carta* de Pedro (1,20-21) afirma: "Sabei isto: que nenhuma profecia da Escritura resulta de uma interpretação particular, pois que a profecia jamais veio por vontade humana, *mas os homens, impelidos pelo Espírito Santo, falaram da parte de Deus*". Lucas (24,27) escreve em seu Evangelho que o Messias, "começando por Moisés e por todos os Profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o que a ele dizia respeito". E Paulo reafirma: "Toda escritura é *inspirada por Deus*".

Os mandamentos, inclusive, são escritos *diretamente* por Deus. No Êxodo (24,12) lê-se: "Sobe a mim na montanha e fica lá: dar-te-ei tábuas de pedra, *a lei e os mandamentos que escrevi* para ensinares a eles". Ou então (34,1): "Lavra duas tábuas de pedra, como as primeiras, sobe a mim na montanha, e *eu escreverei* as mesmas palavras que estavam nas primeiras tábuas, que quebraste".

6 A importância da Bíblia em âmbito filosófico

A Bíblia, portanto, se apresenta como "palavra de Deus". E, como tal, a sua mensagem é *objeto de fé*. Quem acredita poder pôr a fé entre parênteses e ler a Bíblia como "simples cientista", como se lê um texto de filosofia de Platão ou de Aristóteles, na realidade está realizando um tipo de operação que é contra o espírito desse texto. A Bíblia muda completamente de significado à medida que é lida acreditando-se ou não que se trata de "palavra de Deus". Entretanto, embora não sendo uma "filosofia" no sentido grego do termo, a visão geral da realidade e do homem que a Bíblia nos apresenta, no que se refere a alguns conteúdos essenciais dos quais a filosofia também trata, contém uma série de idéias fundamentais que têm uma relevância *também* filosófica de primeira ordem. Aliás, trata-se de idéias tão importantes que, não só para os crentes, mas também para os incrédulos, a difusão da mensagem bíblica mudou de modo irreversível a fisionomia espiritual do Ocidente. Em suma, pode-se dizer que a palavra de Cristo contida no *Novo Testamento* (a qual se apresenta como revelação que completa, aperfeiçoa e coroa a revelação dos profetas contida no *Antigo Testamento*) produziu uma revolução de tal alcance que mudou todos os termos de todos os problemas que o homem se propusera em filosofia no passado e passou a condicionar também os termos nos quais o homem os proporia no futuro. Em outras palavras, a mensagem bíblica condicionará aqueles que a aceitam, obviamente de modo positivo, mas também condicionará aqueles que a rejeitam: em primeiro lugar, como termo dialético de uma antítese (a antítese só tem sentido, sempre, em função da tese à qual se contrapõe); e, mais globalmente, como um verdadeiro "horizonte" espiritual que iria impor-se de tal modo a ponto de não ser mais suscetível de eliminação. Para se entender o que estamos dizendo, é paradigmático o título (que representa todo um programa espiritual) do célebre ensaio do idealista e não-crente Benedetto Croce, *Perche non possiamo non dirci cristiani* ("Por que não podemos deixar de nos dizer cristãos"), o que significa precisamente que, uma vez surgido, o cristianismo tornou-se um horizonte intransponível.

Depois da difusão da mensagem bíblica, portanto, serão possíveis só estas posições:

a) filosofar na fé, ou seja, crendo;

b) filosofar procurando distinguir os âmbitos da "razão" e da "fé", embora crendo;

c) filosofar fora da fé e contra a fé, ou seja, não crendo.

Não será mais possível filosofar fora da fé, no sentido de filosofar *como se* a mensagem bíblica nunca tivesse feito seu ingresso na história. Por essa razão, o horizonte bíblico permanece um horizonte estruturalmente intransponível, no sentido que esclarecemos, isto é, no sentido de um horizonte para além do qual já não podemos nos colocar, tanto quem crê como quem não crê.

Com essas premissas, tratemos de examinar as principais idéias bíblicas que apresentam relevância filosófica e colocá-las em confronto prospectivo e estrutural com a visão anterior dos gregos.

Duas imagens tiradas do Comentário do Apocalipse *de Beatus de Liébana, executado no séc. XI em Saint-Sever, na França (Paris, Biblioteca Nacional).*

II. As idéias bíblicas que influíram sobre o pensamento ocidental

O monoteísmo e o criacionismo a partir do nada → *§ 1-2*

• As mais significativas contribuições filosóficas da mensagem bíblica são:

1) o conceito de monoteísmo que substitui o politeísmo grego;

2) o criacionismo a partir do nada, que faz o ser depender de um ato de vontade de Deus, e que se contrapõe à proibição de Parmênides da geração do ser a partir do não ser;

O antropocentrismo e a lei posta por Deus → *§ 3*

3) uma concepção do mundo fortemente antropocêntrica que não tem precedentes na filosofia helênica, que foi mais cosmocêntrica;

4) uma interpretação da lei moral diretamente ligada à vontade de Deus: Deus seria a fonte definitiva da lei moral e o dever do homem estaria em obedecer seus mandamentos. Para o grego, ao contrário, a lei teria o seu fundamento na natureza e a ela também Deus estaria vinculado;

O pecado e a graça → *§ 4*

5) uma desobediência à lei teria causado a queda do homem;

6) o resgate desta situação depende não do homem, mas da iniciativa gratuita de Deus; para os gregos — em particular para os órficos e para os filósofos que neles se inspiraram — dependeria, ao contrário, apenas do homem;

Providência e Redenção → *§ 5-7*

7) a Providência de que fala a Bíblia, diversamente da grega (em particular socrática e estóica), dirige-se ao homem individual; a ela está ligada à Redenção operada por Deus por amor da humanidade;

Eros *grego e* agápe *cristão* → *§ 8*

8) esta atenção de Deus pelo homem revoluciona completamente o conceito do amor em vários sentidos: primeiramente, porque o amor cristão (*agápe*) é característica eminentemente divina, enquanto para os gregos Deus era amado e não amante; em segundo lugar porque a dimensão do *eros* helênico era aquisitiva, enquanto a do *agápe* cristão é donativa;

9) tal inversão não diz respeito apenas ao tema do amor, mas a toda a série dos valores dos gregos, que o cristianismo ilumina sobre a base do discurso das bem-aventuranças, em que se privilegia a dimensão da humildade e da mansidão;

As bem-aventuranças → *§ 9*

10) igualmente importante é a mudança de perspectiva na escatologia — que não está mais ancorada apenas no dogma da imortalidade da alma, mas também no da ressurreição dos corpos —;

Escatologia e história → *§ 10*

11) é significativo, por fim, o novo sentido da história, como progresso para a salvação e para a realização do reino de Deus: o desenvolvimento da história segundo os gregos tem um andamento circular (a história não tem início nem fim, mas retorna sempre idêntica), enquanto o bíblico-cristão acontece segundo um trajeto retilíneo, que tem um fim e uma consumação (o Juízo universal).

1 Passagem do politeísmo grego ao monoteísmo cristão

A filosofia grega chegara a conceber a unidade do divino como unidade de uma esfera que admitia essencialmente em seu próprio âmbito uma *pluralidade* de entidades, forças e manifestações em diferentes graus e níveis hierárquicos. Portanto, não chegara a conceber a *unicidade* de Deus e, conseqüentemente, nunca havia sentido como um dilema a questão de se Deus era *uno* ou *múltiplo*. Desse modo, permaneceu sempre aquém de uma concepção monoteísta. Somente com a difusão da mensagem bíblica no Ocidente é que se impôs a concepção do Deus *uno* e *único*. E a dificuldade do homem em chegar a essa concepção demonstra-se pelo próprio mandamento divino "não terás outro Deus além de mim" (o que significa que o monoteísmo não é, em absoluto, uma concepção espontânea), e pelas contínuas recaídas na idolatria (o que implica sempre uma concepção politeísta) por parte do próprio povo hebreu, através do qual foi transmitida essa mensagem. E, com essa concepção do *Deus único*, infinito em potência, radicalmente diverso de todo o resto, nasce uma nova e radical concepção da transcendência, derrubando qualquer possibilidade de considerar qualquer outra coisa como "divino" no sentido forte do termo. Os maiores pensadores da Grécia, Platão e Aristóteles, haviam considerado como "divinos" (ou até mesmo como deuses) os astros, e Platão chegara a chamar o cosmo de "Deus visível" e os astros de "deuses criados"; em *As Leis*, inclusive, ele deu a partida para a religião chamada "astral", precisamente com base em tais pressupostos. A Bíblia corta pela base toda forma de politeísmo e idolatria, mas também qualquer compromisso desse tipo. No Deuteronômio, podemos ler: "E quando ergueres os olhos para o céu e vires o sol, a lua, as estrelas,

■ **Monoteísmo.** A doutrina da unicidade de Deus é especificamente judaico-cristã, enquanto todo o mundo helênico é condicionado pelo politeísmo. No âmbito do pensamento grego, todavia, Platão, Aristóteles, e sobretudo Plotino, haviam antecipado alguns aspectos com orientação monoteísta.
Platão, com efeito, no *Timeu* fala da unicidade do divino Demiurgo ordenador do cosmo e, nas doutrinas não escritas, põe o Uno no vértice do mundo supra-sensível (mesmo admitindo uma série de divindades criadas pelo Demiurgo).
Aristóteles, embora admitindo uma multiplicidade de inteligências motoras divinas, colocava um primeiro Motor imóvel único, que pensa a si mesmo.
Plotino faz toda a realidade derivar do absoluto e transcendente princípio do Uno.
Em todo caso, o Ocidente ganhou o conceito de monoteísmo apenas da mensagem bíblica.

Imagem da arte paleocristã que figura Cristo tendo na mão sua mensagem da Verdade, sentado sobre o Cosmo, representado pela significativa personificação sob seus pés (particular de um sarcófago conservado no Museu do Latrão).

isto é, todo o exército do céu, *não te deixes arrastar, não te prostres diante deles e não lhes prestes culto*". A unicidade do Deus bíblico comporta transcendência absoluta, que coloca Deus como totalmente outro em relação a todas as coisas, de um modo inteiramente impensável no contexto dos filósofos gregos.

2 A criação a partir do nada

Já vimos quais e quantos foram os vários tipos de solução propostos pelos gregos no que se refere ao problema da "origem dos seres": de Parmênides, que resolvia o próprio problema com a negação de qualquer forma de devir, aos pluralistas, que falavam de "reunião" ou "combinação" de elementos eternos; de Platão, que falava de um demiurgo e de uma atividade demiúrgica, a Aristóteles, que falava da atração de um Motor imóvel; dos estóicos, que propunham uma forma de monismo panteísta, a Plotino, que falava de uma "processão" metafísica. E vimos também as diferentes aporias que se aninhavam nessas soluções.

A mensagem bíblica, ao contrário, fala de "criação", precisamente *in limine:* "No princípio, Deus criou o céu e a terra". E os criou pela sua "palavra": Deus "disse" e as coisas "existiram". E, como todas as coisas do mundo, Deus criou *diretamente* também o homem: "Deus disse: 'Façamos o homem...' " E Deus não usou nada de preexistente, como o demiurgo platônico, nem se valeu de "intermédios" na criação: ele produziu tudo *do nada.*

Com essa concepção de criação a partir "do nada", cortava-se pela base a maior parte das aporias que, desde Parmênides, haviam afligido a ontologia grega. Todas as coisas têm origem do "nada", sem distinção. Deus cria livremente, ou seja, com um ato de vontade, por causa do bem. Ele produz as coisas como "dom" gratuito. O criado, portanto, é positivo. Falando da criação, a Bíblia ressalta insistentemente: "E Deus viu que era bom". A concepção platônica do *Timeu,* que também sustenta que o demiurgo plasmou o mundo por causa do bem, é apresentada aqui sob um novo enfoque e num contexto bem mais coerente.

O criacionismo impor-se-á como a solução por excelência do antigo problema de como e por que os múltiplos derivam do Uno e o finito deriva do infinito. A própria conotação que Deus dá de si mesmo a Moisés, "Eu sou Aquele-que-é", será interpretada, em certo sentido, como a chave para se entender ontologicamente a doutrina da criação: Deus é o Ser por sua própria essência e a criação é uma participação no ser, ou seja, Deus é o ser e as coisas criadas não são ser, mas *têm* o ser (que receberam por participação).

3 A concepção antropocêntrica contida na Bíblia

Entre os filósofos gregos, a concepção *antropocêntrica* teve uma dimensão apenas um tanto limitada. Podemos encontrar traços dela nos *Memorabilia* de Xenofonte, que, naturalmente, são eco de idéias socráticas. Posteriormente, encontramos interessantes desdobramentos nesse terreno na Estoá de Zenão e Crisipo. Mas, como foi demonstrado recentemente, Zenão e Crisipo eram de origem semítica, de forma que levantou-se a hipótese de que o antropocentrismo por eles professado poderia ser um eco de idéias bíblicas, proveniente de seu patrimônio cultural étnico. Contudo, o antropocentrismo não foi marca do pensamento grego, que, ao contrário, apresentou-se sempre como *fortemente cosmocêntrico.* Homem e cosmo apresentam-se estreitamente conjugados e nunca radicalmente contrapostos, até porque, no mais das vezes, o cosmo é concebido como sendo dotado de alma e de vida

■ **Criacionismo.** A doutrina da criação do mundo a partir do nada é de origem bíblica.
No âmbito do pensamento grego, em particular no que se refere a Platão, pode-se falar de "semicriacionismo": segundo Platão, com efeito, o Demiurgo não cria do nada, mas plasma e ordena uma matéria caótica e informe preexistente.

como o homem. E, por maiores que possam ter sido os reconhecimentos da dignidade e da grandeza do homem pelos gregos, eles se inscrevem sempre em um horizonte cosmocêntrico global. Na visão helênica, o homem não é a realidade mais elevada do cosmo, como revela este exemplar texto aristotélico: "Há muitas outras coisas que, por natureza, são mais divinas (= perfeitas) do que o homem, como, para ficar apenas nas mais visíveis, *os astros de que se compõe o universo*".

Na Bíblia, ao contrário, mais do que como um momento do cosmo, ou seja, como uma coisa entre as coisas do cosmo, o homem é visto como criatura privilegiada de Deus, feita "à imagem" do próprio Deus e, portanto, dono e senhor de todas as outras coisas criadas por ele. No Gênesis está escrito: "Deus disse: '*Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança,* e que ele domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra". E ainda: "Então Javé Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente". E o Salmo 8 diz ainda, de modo paradigmático:

> "Quando vejo o céu, obra dos teus dedos,
> a lua e as estrelas que fixaste,
> o que é um mortal, para dele [te lembrares,
> e um filho de Adão, que venhas [visitá-lo?
> *E o fizeste pouco menos do que um [deus,*
> coroando-o de glória e beleza.
> Para que *domine as obras [de tuas mãos,*
> *sob seus pés tudo colocaste:*
> ovelhas e bois, todos eles,
> e as feras do campo também;
> as aves do céu e os peixes do oceano
> que percorrem as sendas dos mares".

E, sendo feito à imagem e semelhança de Deus, o homem deve se esforçar por todos os modos para "assemelhar-se a ele". O Levítico já afirmava: "Não deveis vos contaminar. Porque o vosso Deus sou eu, Javé, que vos fez sair da terra do Egito para ser o vosso Deus: *vós, pois, sereis santos como eu sou santo*". Os gregos já falavam de "assimilação a Deus", mas acreditavam poder alcançá-la com o *intelecto*, com o conhecimento. A Bíblia, porém, atribui à *vontade* o instrumento da assimilação: assemelhar-se a Deus e santificar-se significa *fazer a vontade de Deus*, ou seja, querer o querer de Deus. E é exatamente essa *capacidade de fazer livremente a vontade de Deus* que põe o homem acima de todas as coisas.

4 O respeito pelos mandamentos divinos: a virtude e o pecado

Os gregos entenderam a lei moral como lei da *physis*, a lei da própria natureza: uma lei que se impõe a Deus e ao homem ao mesmo tempo, visto que *não* foi feita por Deus e que a ela o próprio Deus está vinculado. O conceito de *um Deus que dá a lei moral* (um Deus "nomóteta") é estranho a todos os filósofos gregos.

O Deus bíblico, ao contrário, dá a lei ao homem como "mandamento". Primeiro, ele a dá diretamente a Adão e Eva: "E Javé Deus deu ao homem este *mandamento:* 'Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal *não comerás,* porque no dia em que dela comeres terás de morrer' ". Posteriormente, como já dissemos, Deus "escreve" diretamente os mandamentos.

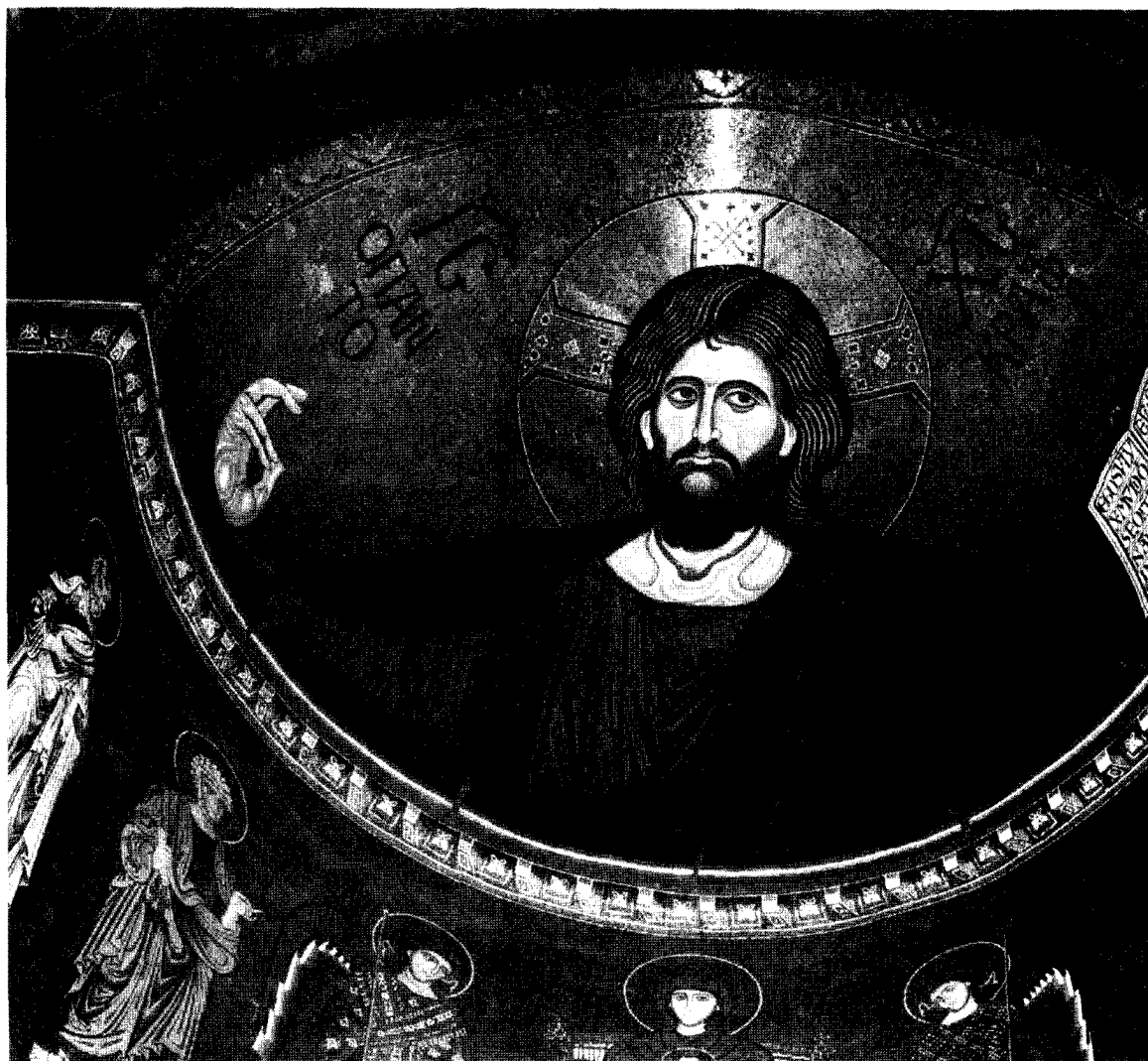
A virtude (o bem moral supremo) torna-se *obediência aos mandamentos de Deus,* coincidindo com a "santidade", virtude que, na visão "naturalista" dos gregos, ficava em segundo plano. O pecado (o mal moral supremo), ao contrário, torna-se *desobediência a Deus,* dirigindo-se portanto *contra Deus,* à medida que vai contra os seus mandamentos.

> Diz o Salmo 119:
> "Indica-me, Javé, o caminho dos teus [estatutos,
> eu quero guardá-lo como recompensa.
> Faze-me entender e guardar tua lei,
> para observá-la de todo o coração.
> Guia-me no caminho dos teus [mandamentos,
> pois nele está meu prazer".
>
> E no Salmo 51 podemos ler:
> *"Pequei contra ti, contra ti somente, pratiquei o que é mau aos teus olhos".*

A vida, a paixão e a morte de Cristo desenvolvem-se inteiramente sob o signo do *fazer a vontade do Pai* que o enviou. O Novo Testamento também faz com que o objetivo supremo da vida, o amor de Deus, coincida com o fazer a vontade de Deus, com o seguir a Cristo, que *concretizou com perfeição aquela vontade.*

Desse modo, o antigo "intelectualismo" grego é inteiramente subvertido pelo "voluntarismo": o "*querer* de Deus" é a lei moral e o "*querer* o *querer* de Deus" é a virtude do homem. A *boa vontade* (o coração puro) torna-se a nova marca do homem moral.

5 O conceito de Providência na Bíblia

Sócrates e Platão já haviam falado do Deus-Providência: o primeiro no plano intuitivo, o segundo com referência ao demiurgo que constrói e governa o mundo. Mas Aristóteles ignorou esse conceito, como o ignorou também a maior parte dos filósofos gregos, exceto os estóicos. Mas os estóicos podem ter extraído tal concepção, mais uma vez, de sua bagagem cultural originária, que tinha suas raízes na origem semítica dos fundadores do Pórtico, como sustenta a hipó-

O "Cristo Pantocrator" (aqui reproduzido do mosaico normando da ábside da Catedral de Montreal), representando bem a centralidade do mistério da redenção dentro da história da salvação.

tese de Pohlenz. O certo é que a Providência dos gregos nunca diz respeito ao *homem individual*, e a Providência estóica chega até a coincidir com o Destino, nada mais sendo do que o aspecto racional da Necessidade com que o *logos* produz e governa todas as coisas. Já a Providência bíblica não apenas é própria de um Deus que é pessoal em alto grau, mas também, além de se dirigir para o criado em geral, dirige-se ainda e particularmente para os *homens individuais*, especialmente para os mais humildes e necessitados e para os próprios pecadores (basta recordar as parábolas do "filho pródigo" e da "ovelha perdida"). Eis uma das passagens mais famosas e significativas a esse respeito, registrada no Evangelho de Mateus: "Por isso vos digo: não vos preocupeis com a vossa vida, quanto ao que haveis de comer, nem com o vosso corpo, quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida mais do que o alimento e o corpo mais do que a roupa? Olhai as aves do céu: não semeiam, nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E, no entanto, vosso Pai celeste as alimenta. Ora, não valeis vós mais do que elas? Quem dentre vós, com as suas preocupações, pode prolongar, por pouco que seja, a duração da sua vida? E com a roupa, por que andais preocupados? Aprendei dos lírios do campo, como crescem, e não trabalham e nem fiam. E, no entanto, eu vos asseguro que nem Salomão, em todo o seu esplendor, se vestiu como um deles. Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que existe hoje e amanhã será lançada ao forno, não fará ele muito mais por vós, homens fracos na fé? Por isso, não andeis preocupados, dizendo: 'Que iremos comer?' Ou: 'Que iremos beber?' Ou: 'Que iremos vestir?' De fato, são os gentios que estão à procura de tudo isso: o vosso Pai celeste sabe que tendes necessidade de todas estas coisas. Buscai, em primeiro lugar, o Reino de Deus e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas. Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã se preocupará consigo mesmo. A cada dia basta o seu mal".

E com a mesma eficácia escreve Lucas em seu Evangelho: "Quem dentre vós, se tiver um amigo e for procurá-lo no meio da noite, dizendo: 'Meu amigo, empresta-me três pães, porque chegou de viagem um dos meus amigos e nada tenho para lhe oferecer.' E ele responder de dentro: 'Não me importunes; a porta já está fechada e meus filhos e eu estamos na cama; não posso me levantar para dá-los a ti.' Digo-vos, mesmo que não se levante para dá-los por ser amigo, levantar-se-á ao menos por causa da sua insistência e lhe dará tudo aquilo de que precisa. Também eu vos digo: *pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto. Pois todo o que pede, recebe; o que busca, acha; e ao que bate, se abrirá*".

Mas esse sentido de confiança total na Providência divina também está presente no Antigo Testamento, na mesma dimensão e com o mesmo alcance, como se pode depreender, por exemplo, do belíssimo Salmo 91:

> Tu, que dizes "Javé é o meu abrigo"
> e fazes do Altíssimo o teu refúgio.
> A desgraça jamais te atingirá
> e praga nenhuma chegará à tua tenda:
> pois em teu favor ele ordenou aos seus [anjos
> que te guardem em teus caminhos todos.
> Eles te levarão em suas mãos,
> para que teus pés não tropecem numa [pedra;
> poderás caminhar sobre o leão [e a víbora,
> pisarás o leãozinho e o dragão.
> Porque a mim se apegou, eu o livrarei,
> eu o protegerei, pois conhece o meu [nome.
> Ele me invocará e eu responderei:
> "Na angústia estarei com ele,
> eu o livrarei e o glorificarei;
> vou saciá-lo com longos dias
> e lhe mostrarei a minha salvação".

Essa é uma mensagem de segurança total, que estava destinada a subverter as frágeis seguranças humanas que os sistemas da época helenística haviam construído, pois nenhuma segurança pode ser *absoluta* se não tiver uma *vinculação precisa com um Absoluto*. E, precisamente, o homem sente necessidade desse tipo de segurança total.

6 A desobediência a Deus resgatada pela paixão de Cristo

Com base no que dissemos, também fica claro o sentido do "pecado original". Como todo pecado, ele é *desobediência*,

mais precisamente desobediência ao mandamento original de não comer do fruto "da árvore do conhecimento do bem e do mal". A raiz dessa desobediência foi a *soberba* do homem, que não queria tolerar limitação nenhuma, que não queria ter os vínculos do bem e do mal (dos mandamentos) e, portanto, que queria ser como Deus. Javé havia dito: "Da árvore do conhecimento do bem e do mal não comereis, porque no dia em que dela comerdes tereis de morrer". Mas a tentação do maligno insinua: "Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dela comerdes, vossos olhos se abrirão e *vós sereis como deuses, versados no bem e no mal*". À culpa de Adão e Eva, que cedem à tentação, transgredindo o mandamento divino, segue-se, *como punição* divina, a expulsão do paraíso terrestre, com todas as suas conseqüências. E assim fazem seu ingresso no mundo o mal, a dor e a morte, o afastamento de Deus. Em Adão, *toda a humanidade* pecou; com Adão, o pecado ingressou *na história dos homens* — e, com o pecado, todas as suas conseqüências. Como escreve Paulo: "...por obra de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte; assim, a morte passou para todos os homens, porque todos pecaram..."

Por si só, o homem não teria podido salvar-se do pecado original e de todas as suas conseqüências. Assim como a criação foi um dom e assim como a antiga "aliança", sancionada e muitas vezes traída pelo homem, foi um dom, da mesma forma o resgate também foi um dom, o maior dos dons: Deus se fez homem e, com sua paixão e morte, resgatou a humanidade do pecado. E, com sua ressurreição, derrotou a própria morte, conseqüência do pecado. Como escreve Paulo na Carta aos Romanos: "Não

Este é o célebre arco do "Bom Pastor" no Mausoléu de Galla Placídia em Ravena (séc. V): o "Bom Pastor" exprime de modo emblemático a nova imagem de Deus, própria do cristianismo.

sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? Pois pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova. Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por morte semelhante à sua, assim seremos igualmente semelhantes na sua ressurreição, sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado. Com efeito, quem morreu ficou livre do pecado. Mas, se morremos com Cristo, temos fé que também viveremos com ele, sabendo que Cristo, uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre, a morte não tem mais domínio sobre ele. Porque, morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; vivendo, ele vive para Deus. Assim também vós considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus. Portanto, que o pecado não impere mais em vosso corpo mortal, sujeitando-vos às suas paixões; nem entregueis vossos membros, como armas de injustiça, ao pecado; pelo contrário, oferecei-vos a Deus como vivos provindos dos mortos e oferecei vossos membros como armas de justiça a serviço de Deus. E o pecado não vos dominará, porque não estais debaixo da Lei, mas sob a graça".

A encarnação de Cristo, sua paixão expiadora do antigo pecado, que fez seu ingresso no mundo com Adão, e sua ressurreição resumem o sentido da mensagem cristã — e essa mensagem subverte inteiramente os quadros do pensamento grego. Os filósofos gregos haviam falado de uma culpa original, extraindo o conceito dos mistérios órficos. E, de certa forma, haviam vinculado a essa culpa o mal que o homem sofre em si. Mas, em primeiro lugar, ficaram muito longe da explicação da *natureza* dessa culpa (basta ler, por exemplo, o mito platônico do *Fedro)*. Em segundo lugar, estavam convencidos de que:

a) "naturalmente", o ciclo dos nascimentos (a metempsicose) teria cancelado a culpa nos homens comuns;

b) os filósofos podiam libertar-se das conseqüências daquela culpa *em virtude do conhecimento* e, portanto, pela força humana, ou seja, de modo autônomo.

Todavia, além de mostrar a realidade bem mais inquietante da culpa original, que é uma rebelião contra Deus, a nova mensagem revela que nenhuma força da natureza ou do intelecto humano podia resgatar o homem. Para tanto, eram necessárias a obra do próprio Deus feito homem e a participação do homem na paixão de Cristo em uma dimensão que permanecera quase inteiramente desconhecida para os gregos: a dimensão da "fé".

7 O valor da fé e a participação no Divino

A filosofia grega subestimara a fé ou crença *(pístis)* do ponto de vista cognoscitivo, pois dizia respeito às coisas sensíveis, mutáveis, sendo portanto uma forma de opinião *(dóxa)*. Em verdade, Platão a valorizou como componente do mito, mas, em seu conjunto, o ideal da filosofia grega era a *epistéme*, o *conhecimento*. E, como vimos, todos os pensadores gregos viam no conhecimento a virtude por excelência do homem e a realização da essência do próprio homem. Pois a nova mensagem exige do homem precisamente uma superação dessa dimensão, invertendo os termos do problema e pondo *a fé acima da ciência*.

Isso não significa que a fé não tem um valor cognoscitivo próprio: entretanto, trata-se de um valor cognoscitivo de natureza inteiramente diferente, em comparação com o conhecimento da razão e do intelecto; de todo modo, trata-se de um valor cognoscitivo que só se impõe a quem possui aquela fé. Como tal, ela constitui verdadeira "provocação" em relação ao intelecto e à razão.

Adiante, falaremos sobre as conseqüências dessa provocação. Antes, é necessário captar o seu sentido geral. E é ainda Paulo quem o revela do modo mais sugestivo, em sua primeira carta aos Coríntios: "A linguagem da cruz é *loucura* para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito: 'Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos inteligentes'. Onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus pe-

la loucura da pregação salvar aqueles que crêem. Os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca da sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que, para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura, mas, para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa. Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte, e o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é, a fim de que nenhuma criatura se possa vangloriar diante de Deus. Ora, é por ele que vós sois em Cristo Jesus, que se tornou para nós sabedoria proveniente de Deus, justiça, santificação e redenção, a fim de que, como diz a Escritura, 'aquele que se gloria, se glorie no Senhor'. Eu mesmo, quando fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria para vos anunciar o mistério de Deus. Pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado. Estive entre vós cheio de fraqueza, receio e tremor; minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração do Espírito e o poder divino, a fim de que a vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus. No entanto, é realmente de sabedoria que falamos entre os perfeitos, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, votados à destruição. Ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a nossa glória. Nenhum dos príncipes deste mundo a conheceu, pois, se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da glória. Mas, como está escrito, 'o que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu, isso Deus preparou para aqueles que o amam'. A nós, porém, Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus. Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem, senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece senão o Espírito de Deus. Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas *o Espírito que vem de Deus,* a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais. O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente. O homem espiritual, ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado. Pois 'quem conheceu o pensamento do Senhor para poder instruí-lo?' Nós, porém, *temos o pensamento de Cristo*".

Essa mensagem subversiva de todos os esquemas tradicionais dá origem inclusive a uma nova antropologia (de resto, já amplamente antecipada no Antigo Testamento): o homem não é mais simplesmente "corpo" e "alma" (entendendo-se por "alma" razão e intelecto), isto é, em *duas* dimensões, mas sim em *três* dimensões: "corpo", "alma" e "espírito", onde o "espírito" é exatamente essa participação no divino através da fé, a abertura do homem para a Palavra divina e para a Sabedoria divina, que o preenche com nova força e, em certo sentido, lhe dá nova estatura ontológica.

A nova dimensão da fé, portanto, é a dimensão do Espírito em sentido bíblico. Os gregos haviam conhecido a dimensão do *nous,* mas não a do *pneuma,* que passaria a ser a dimensão dos cristãos.

8 O "eros" grego, o amor ("agápe") cristão e a graça

Em um de seus cumes mais significativos, o pensamento grego criou, sobretudo com Platão, a admirável teoria do *eros,* da qual já falamos amplamente. Mas o *eros* não é Deus, porque é desejo de perfeição, tensão mediadora que torna possível a elevação do sensível ao supra-sensível, força que tende a conquistar a dimensão do divino. O *eros* grego é falta-e-posse em uma conexão estrutural entendida em sentido dinâmico e, por isso, é força de conquista e ascensão, que se acende sobretudo à luz da *beleza.*

Já o novo conceito bíblico de "amor" (*agápe*) é de natureza bem diferente. O amor não é primordialmente "subida" do homem, mas "descida" de Deus em direção aos homens. Não é "conquista", mas "dom". Não é algo motivado pelo valor do objeto ao qual se dirige, mas, ao contrário, algo espontâneo e gratuito.

Para os gregos, é o homem que ama, não Deus. Para os cristãos, é sobretudo Deus que ama: o homem *só* pode amar na dimensão do novo amor realizando uma revolução interior radical e assemelhando o seu comportamento ao de Deus.

O amor cristão é verdadeiramente sem limite, é infinito: Deus ama os homens até o sacrifício da cruz; ama os homens inclusive em suas fraquezas. Aliás, é sobretudo nisso que o amor cristão revela a sua desconcertante grandeza: na *desproporção* entre o dom e o beneficiário desse dom, ou seja, na *absoluta gratuidade* de tal dom.

É no mandamento do amor que Cristo resume a essência dos mandamentos e da lei em seu conjunto. No Evangelho de Marcos, podemos ler esta precisa resposta que Cristo deu à pergunta de um escriba, que queria saber qual era o primeiro dos mandamentos: "O primeiro é: (...) o Senhor nosso Deus é o único Senhor; amarás, portanto, o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma, de todo teu entendimento e com toda a tua força. O segundo é: amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não existe outro mandamento maior do que esses (Mc 12,29-31)".

A ilimitação do amor cristão (*agápe*) se expressa ainda mais profundamente nestas palavras do Evangelho de Mateus: "Ouvistes que foi dito: 'Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo'. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; deste modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. Com efeito, se amais aos que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa? Portanto, *deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito*" (Mt 5,43-48).

A seguinte passagem da primeira carta de João resume muito bem o arco da temática do amor cristão: "...amemo-nos uns aos outros, pois o amor é de Deus e aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque *Deus é amor*. Nisto se manifestou o amor de Deus entre nós: Deus enviou o seu Filho unigênito ao mundo para que vivamos por ele. Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados. Caríssimos, se Deus assim nos amou, devemos, nós também, amar-nos uns aos outros. Ninguém jamais contemplou a Deus. Se nos amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós e o seu amor em nós é perfeito. Nisto reconhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu o seu Espírito" (1Jo 4.7-13).

E a primeira carta aos Coríntios, de Paulo, contém o mais exaltado hino ao *agápe*, ao novo amor cristão: "Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como um bronze que soa ou como um címbalo que tine. Ainda que eu tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar os montes, se não tivesse a caridade, eu nada seria. Ainda que eu distribuísse os meus bens aos famintos, ainda que entregasse o meu corpo às chamas, se não tivesse a caridade, isso nada me adiantaria. A carida-

■ ***Agápe.*** A doutrina cristã do amor (*agápe, charitas*) opera uma revolução estrutural em relação à concepção grega do *eros*.
Para o grego Deus não pode amar porque o amor pressupõe falta e, portanto, imperfeição.
Para Platão, por exemplo, o *eros* deriva da falta do belo e do desejo de possuí-lo e, portanto, em dimensão aquisitiva e ascensiva, é próprio do homem e não de Deus.
Mesmo para Aristóteles o Motor imóvel é amado e não amante (move como objeto de amor).
O amor cristão é, ao contrário, primeiramente próprio de Deus, que ama em dimensão donativa, como superabundância de bem.

de é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade jamais passará. Quanto às profecias, desaparecerão. Quanto às línguas, cessarão. Quanto à ciência, também desaparecerá. Pois o nosso conhecimento é limitado e limitada é a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá. Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Depois que me tornei homem, fiz desaparecer o que era próprio da criança. Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido. Agora, portanto, permanecem estas três coisas: a fé, a esperança, a caridade. *A maior delas, porém, é a caridade*" (1Cor 13,13).

9 Os valores fundamentais do cristianismo: a pureza e a humildade

A mensagem cristã assinalou sem dúvida a mais radical revolução de valores da história humana. Nietzsche chegou a falar até mesmo de *total subversão dos valores antigos*, subversão que tem sua formulação programática no "Sermão da Montanha", que podemos ler no Evangelho de Mateus (5,1-12):

"Bem-aventurados os pobres em espírito,
porque deles é o Reino dos Céus.
Bem-aventurados os mansos, porque
[herdarão a terra.
Bem-aventurados os aflitos, porque
[serão consolados.
Bem-aventurados os que têm fome e
sede de justiça, porque serão saciados.
Bem-aventurados os misericordiosos,
porque alcançarão misericórdia.
Bem-aventurados os puros de coração,
[porque verão a Deus.
Bem-aventurados os que promovem a
[paz,
porque serão chamados filhos de Deus.
Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus.
Bem-aventurados sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós".

Segundo o novo quadro de valores, é preciso retornar à simplicidade e à pureza da criança, porque aquele que é o *primeiro* segundo o juízo do mundo será o *último* segundo o juízo de Deus, e vice-versa. Escreve Mateus: "Nessa ocasião, os discípulos aproximaram-se de Jesus e lhe perguntaram: 'Quem é o maior no Reino dos Céus?' Ele chamou perto de si uma criança, colocou-a no meio deles e disse: 'Em verdade vos digo que, se não mudardes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus. Aquele, portanto, que se tornar pequenino como esta criança, esse é o maior no Reino dos Céus. E aquele que receber uma criança como esta por causa do meu nome, recebe a mim' ". E Marcos escreve: "Ele, sentando-se, chamou os Doze e disse: 'Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último e aquele que serve a todos' ".

Desse modo, a humildade torna-se uma virtude fundamental do cristão: o caminho estreito que dá acesso ao Reino dos Céus. E essa também era uma virtude desconhecida dos filósofos gregos. Cristo chega a dizer o seguinte: "Se alguém quiser vir após mim, *negue-se a si mesmo,* tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, vai perdê-la; mas o que perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho, vai salvá-la". E isso, para o filósofo grego, seria simplesmente incompreensível. Portanto, cai por terra também o ideal supremo do sábio helenístico que compreendera a vaidade do mundo e de todos os bens "exteriores" e do "corpo", mas, no entanto, punha em si mesmo a certeza suprema, proclamando-se "autárquico" e absolutamente "auto-suficiente", capaz de alcançar sozinho o fim último. Esse ideal do homem grego, que acreditava em si mais do que em todas as coisas exteriores com extrema firmeza, havia sido, indubitavelmente, um nobre ideal. Mas a mensagem evangélica agora o declara ilusório — e o faz de maneira categórica. A salvação não apenas não pode vir das coi-

sas, mas sequer de si mesmo, como diz Cristo: "Sem mim, nada podeis fazer". Em uma esplêndida passagem da segunda Epístola aos Coríntios, Paulo sela essa reviravolta no pensamento antigo. Depois de ter suplicado a Deus três vezes, para que dele afastasse uma grave aflição que o atribulava, teve a seguinte resposta: "Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta o seu poder". Por isso, Paulo conclui: "Por conseguinte, com todo o ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouse sobre mim a força de Cristo".

10 A ressurreição dos mortos

O conceito de "alma" é uma criação grega, cuja evolução nós seguimos a partir de Sócrates, que fez dela a essência do homem, a Platão, que fundamenta a sua imortalidade com provas racionais, e a Plotino, que dela faz uma das três hipóstases. Certamente, a *psyché* é uma das figuras teoréticas que melhor marcam o quadro do pensamento grego e o seu idealismo metafísico. Recorde-se que os próprios estóicos, embora fazendo aberta profissão de materialismo, admitiam uma sobrevivência da alma (ainda que até o fim da posterior conflagração cósmica). Em suma, desde Sócrates, os gregos passaram a ver na alma a verdadeira essência do homem, não sabendo pensar o homem senão em termos de corpo e alma — e toda a tradição platônico-pitagórica e o próprio Aristóteles (e, portanto, a maior parte da filosofia grega) consideraram a alma *imortal por natureza.*

A mensagem cristã propôs o problema do homem *em termos completamente diferentes.* Nos textos sagrados, o termo "alma" não aparece nas acepções gregas. O cristianismo não nega que, com a morte do homem, sobreviva algo dele; pelo contrário, fala expressamente dos mortos como sendo recebidos no "seio de Abraão". Entretanto, o cristianismo não aponta de modo absoluto para a imortalidade da alma, mas sim para a "ressurreição dos mortos". Essa é uma das marcas da nova fé. E a ressurreição implica *o retorno também do corpo à vida.*

Precisamente isso constituía um gravíssimo obstáculo para os filósofos gregos: era um absurdo que devesse renascer aquele corpo que era visto por eles como "obstáculo" e como fonte de toda negatividade e de mal.

A reação de alguns estóicos e epicuristas ao discurso pronunciado por Paulo no Areópago, em Atenas, é muito eloqüente. Eles ouviram Paulo enquanto ele falava de Deus. Mas, quando falou em "ressurreição dos mortos", não lhe permitiram que continuasse a falar. Está registrado nos Atos dos Apóstolos: "Ao ouvirem falar de ressurreição dos mortos, uns zombavam, outros diziam: 'Ouvir-te-emos a respeito disto outra vez.' Foi assim que Paulo se retirou do meio deles".

E Plotino, na renovada perspectiva da metafísica platônica, escrevia, em aberta polêmica com essa crença dos cristãos: "O que existe de alma no corpo nada mais é que alma adormecida. E o verdadeiro despertar consite na ressurreição — *a verdadeira ressurreição, que é do corpo, não com o corpo.* Pois ressurgir com um corpo equivale a cair de um sono em outro, a passar, por assim dizer, de um leito a outro. Mas o verdadeiro levantar-se tem algo de definitivo, não de um só corpo, mas de todos os corpos, que são radicalmente contrários à alma; conseqüentemente levam a contrariedade até a raiz do ser. Dá-nos prova disso, senão o seu devir, pelo menos o seu transcorrer e o seu extermínio, que certamente não pertencem ao âmbito do ser".

Por seu turno, muitos pensadores cristãos, ao contrário, não consideraram a doutrina do *Fédon* e dos platônicos como negação de sua fé, procurando até acolhê-la como clarificadora. O tema da mediação entre a temática da *alma* e a temática da *ressurreição dos mortos,* com a inserção da nova temática do Espírito, constituirá um dos temas mais debatidos pela reflexão filosófica dos cristãos, com diferentes resultados, como veremos.

III. Para além do horizonte cultural grego

• Todos estes ganhos de ordem moral e filosófica foram propostos não à luz de um aprofundamento racional e lógico — como objetos de ciência —, mas por via de fé, também nisso subvertendo o modo comum de pensar dos gregos, que consideravam a fé uma forma deteriorada de conhecimento — próprio da sensação — e a ciência como saber supremo. O anúncio do Evangelho torna-se, assim, fermento de civilização capaz de ultrapassar o horizonte clássico, sem enfraquecer a contribuição para o desenvolvimento da humanidade.

A fé cristã como fermento de civilização
→ § 1-2

1 O desenvolvimento retilíneo da história que tem como fim o Juízo universal

Os gregos não tiveram um sentido preciso da história: o seu pensamento é substancialmente *a-histórico*. A idéia de progresso não lhes foi familiar ou só o foi em escala reduzida. Aristóteles falou de catástrofes recorrentes, que levam continuamente a humanidade ao estágio primitivo, ao que se segue uma evolução, que leva novamente a humanidade a um estágio de civilização avançada, que atinge o ponto atingido pela anterior, ao que se segue nova catástrofe e assim por diante, ao infinito. Os estóicos introduziram a teoria da destruição cíclica não só da civilização sobre a terra, mas também do cosmo inteiro, que, depois, se reforma ciclicamente, da mesma forma que antes, até nos pormenores mais insignificantes. Em suma, repete-se tal qual no passado, ao infinito. E isso, examinando-se bem, é a negação do progresso.

A concepção de história expressa na mensagem bíblica, ao contrário, *não é cíclica, mas retilínea*. No transcorrer do tempo, verificam-se eventos decisivos e irrepetíveis, que são como que etapas que destacam o seu sentido. O *fim* dos tempos é também *o fim* para o qual eles foram criados: é o Juízo universal e o advento do Reino de Deus em sua plenitude. E assim a história, que vai da criação à queda, da aliança ao tempo de espera do Messias, da vinda de Cristo ao juízo final, adquire um sentido, tanto no seu conjunto como em suas diversas fases.

E, conseqüentemente, na história assim entendida, também o homem se compreende a si mesmo bem melhor: *compreende melhor de onde vem, onde se encontra e aonde é chamado a chegar.* Sabe que o Reino de Deus já fez seu ingresso no mundo com Cristo e com sua Igreja e que, portanto, já se encontra entre nós, ainda que só no fim dos tempos se realizará em toda a sua plenitude.

O antigo grego vivia na dimensão da *pólis* e pela *pólis* — e só sabia pensar dentro de seus quadros. Destruída a *pólis*, como vimos, o filósofo grego refugiou-se no individualismo, sem descobrir um novo tipo de sociedade. Já o cristão vive na Igreja, que não é uma sociedade política nem uma sociedade puramente natural. É uma sociedade que, por assim dizer, é ao mesmo tempo horizontal e vertical: vive neste mundo, mas não *para* este mundo; manifesta-se em aparências naturais, mas tem raízes sobrenaturais. Na Igreja de Cristo, o cristão vive a vida de Cristo na graça de Cristo. A parábola da videira e dos ramos, que Cristo conta aos seus apóstolos no Evangelho de João, expressa melhor do que qualquer outra coisa o novo sentido da vida do cristão em união com Cristo e com os outros que vivem em Cristo: "Eu sou a verdadeira videira e meu Pai é o agricultor. Todo ramo em mim que não produz fruto ele o corta, e o que produz fruto ele o poda, para que produza mais fruto ainda. Vós já estais puros, por causa da palavra que vos fiz ouvir. Permanecei em mim, como

eu em vós. Como o ramo não pode dar fruto por si mesmo, se não permanece na videira, assim também vós, se não permanecerdes em mim. Eu sou a videira e vós os ramos. Aquele que permanece em mim e eu nele produz muito fruto; ***porque, sem mim, nada podeis fazer.*** Se alguém não permanece em mim, é lançado fora, como o ramo, e seca; tais ramos são recolhidos, lançados ao fogo e se queimam. Se permanecerdes em mim e minhas palavras permanecerem em vós, pedi o que quiserdes e ser-vos-á concedido" (Jo 15,1-7).

2 A nova "medida" do homem no pensamento cristão

Há grande riqueza no pensamento grego. Mas a mensagem cristã vai muito além, ultrapassando-o precisamente nos pontos essenciais. Entretanto, seria um grave erro acreditar que essa enorme diferença comporte apenas antíteses insanáveis. De todo modo, ainda que alguns hoje sejam desse

Este ícone reproduz bela imagem difundida com diversas variantes no ambiente greco-bizantino. Representa de modo emblemático a frase evangélica: "Eu sou a videira e vós os ramos". Na representação do livro de Cristo e dos outros livros na mão dos Apóstolos, está simbolizada a fonte da Verdade e sua expansão.

parecer, essa não foi a tese dos primeiros cristãos, que, depois do brusco impacto inicial, trabalharam duramente para construir uma síntese, como veremos.

Um erro de fundo dos gregos, para usar as palavras de C. Moeller, está no fato de que "procuraram no homem aquilo que só podiam encontrar em Deus. Foi grande o seu erro, mas trata-se do erro das almas nobres".

Outro erro de fundo foi o de ter negado com armas dialéticas aquelas realidades que não se enquadravam em seus quadros perfeitos, como o mal, a dor e a morte (o pecado é um erro de cálculo, dizia Sócrates; até o cadáver vive, dizia Parmênides; a morte não é nada, dizia Epicuro; até na tortura do ferro incandescente o sábio é feliz, dizia toda a filosofia helenística).

Mas, depois da mensagem cristã, até a medida grega do homem deve ser reavaliada. Como diz R. Grousset, "o coração humano é mais profundo do que a sabedoria antiga". Com efeito, o homem, que os gregos tanto exaltaram, é para o cristão algo muito maior do que pensavam os gregos, mas numa dimensão diversa e por razões diversas: se Deus considerou que devia confiar aos homens a difusão de sua própria mensagem e se, até mesmo, chegou a *fazer-se-homem para salvar o homem*, então a "medida grega" do homem, mesmo tendo sido tão elevada, torna-se insuficiente e deve ser repensada a fundo. E, na grandiosa tentativa de construir essa nova "medida" do homem, nasceria o humanismo cristão.

SEGUNDA PARTE

A PATRÍSTICA NA ÁREA CULTURAL DE LÍNGUA GREGA

■ **A elaboração da mensagem bíblica e o filosofar na fé**

"Cristo é o mais forte de todos, porque se diz e é a verdade."

Máximo o Confessor

Os problemas filosóficos essenciais que derivam do encontro entre "fé" e "razão" Fílon de Alexandria e a Gnose

I. Problemas emergentes do impacto com a Bíblia

• A mensagem evangélica em sua complexidade suscitou uma série de problemas de grande porte:

1) problemas textuais (a seleção dos textos inspirados, ou seja, a fixação do cânon);

2) problemas de coerência com o Antigo Testamento (como conciliar o Deus de justiça do Antigo Testamento com o Deus de amor do Novo);

3) problemas teológicos (o problema trinitário e a fixação do dogma da Trindade no Concílio de Nicéia em 325).

Problemas textuais, de coerência entre os dois Testamentos, e teológicos → § 1-2

• Sobre a base desses grandes problemas era claro o esforço de definir a identidade do cristão, o que ocorreu em três momentos:

1) o dos Padres Apostólicos do séc. I (discípulos diretos dos apóstolos), que tiveram de modo prevalente interesses morais e ascéticos);

2) o dos Padres Apologistas do séc. II, que tentaram uma defesa do cristianismo, recorrendo também a argumentos filosóficos (de resto, o próprio *Prólogo* do evangelho de João abria um caminho neste sentido);

3) por fim, o momento da Patrística (a partir do séc. III d.C.), que usou de modo sistemático a filosofia (principalmente platônica) para dar uma base teórica para a Revelação.

Os Padres Apostólicos, os Apologistas, a Patrística → § 3-5

1 A questão da autenticidade dos textos bíblicos

Cristo anunciou sua mensagem confiando-a à viva voz. Depois de sua morte, essa palavra foi fixada em alguns escritos, a partir da metade do século I. No curso do tempo, esses escritos se multiplicaram, mas somente alguns ofereciam as necessárias garantias de credibilidade histórica. Portanto, a primeira tarefa urgente foi não apenas a de recolher esse material, mas também *selecioná-lo*, ou seja, distinguir os documentos fidedignos dos falsos, os autênticos dos inautênticos. Ao que parece, os primeiros documentos a serem coligidos foram as *Cartas* endereçadas por Paulo às várias comunidades cristãs, às quais, pouco a pouco, acrescentaram-se outros documentos. Mas foi bastante complexa a história que levou à formação do *cânon* definitivo (cuja composição apresentamos), sendo necessários três séculos e notáveis esforços, porque alguns textos que, pouco a pouco, com o amadurecimento da consciência crítica dos cristãos, tiveram de

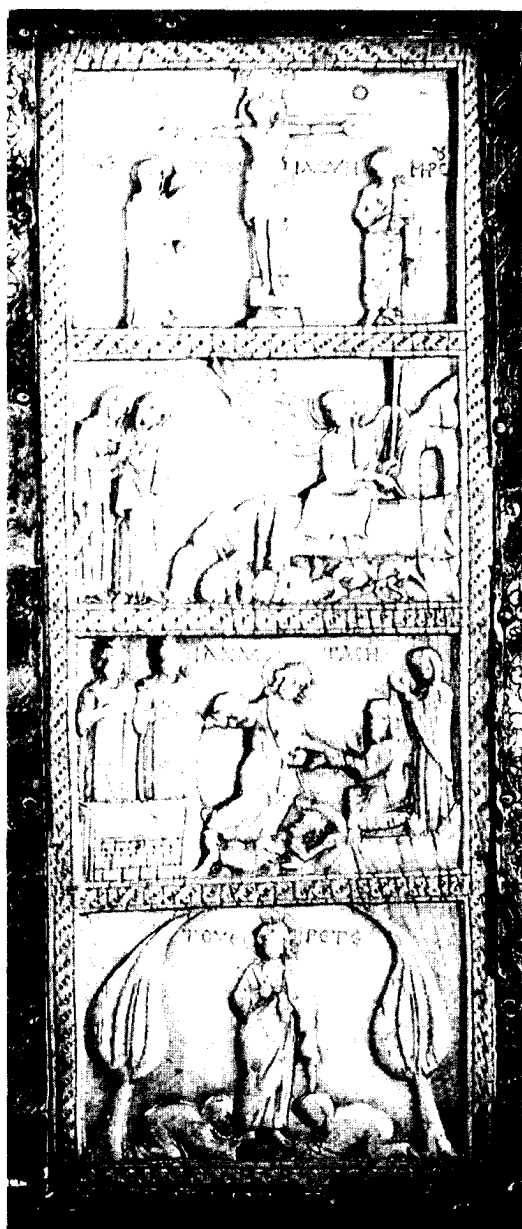
ser excluídos do cânon, já se haviam tornado familiares e caros para muitos. O cânon do Novo Testamento acabou sendo fixado em 367, mediante uma carta de Atanásio. Mas, mesmo depois de fixado o cânon, continuou a produção de textos sacros. Os escritos excluídos do cânon ou produzidos depois de sua determinação denominam-se *apócrifos do Novo Testamento* (por analogia com os *apócrifos do Antigo Testamento*, ou seja, os escritos que não se encontram no cânon do Antigo Testamento).

2 A questão da conciliabilidade do Antigo e do Novo Testamento

A segunda questão, ligada a essa, diz respeito ao Antigo Testamento. O cristão deve aceitá-lo. Cristo foi categórico sobre esse ponto: "Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento, porque em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só *i*, uma só vírgula da Lei, sem que tudo seja realizado. Aquele, portanto, que violar um só destes menores mandamentos e ensinar os homens a fazerem o mesmo, será chamado o menor no Reino dos Céus". E o próprio Cristo citou grande número de passagens do Antigo Testamento como tendo valor de verdade e de autoridade indiscutível. Mas como interpretar as verdades expressas no Antigo Testamento? Como conciliar as diferenças existentes entre o Novo e o Antigo Testamento? Os gnósticos (de que falaremos adiante) ainda complicaram as coisas, rejeitando o Antigo Testamento e chegando a declará-lo até mesmo obra de um Deus diferente e inferior ao do Novo Testamento. Para alguns, o Deus de justiça do primeiro pareceu diferente do Deus de amor do segundo. Para muitos, uma grave dificuldade era representada sobretudo pela linguagem antropomórfica veterotestamentária. Tudo isso gerou grandes debates, favorecendo particularmente a grande difusão da *interpretação alegórica* do Antigo Testamento (difundida por Fílon de Alexandria, de que falaremos adiante) e *a distinção de vários níveis de compreensão* do texto bíblico, que abririam amplos espaços para a reflexão teológica, moral e filosófica.

Díptico com as Festas do Senhor, chamado "grego" (marfim do séc. XI conservado em Milão, Tesouro da Catedral). Sobre duas lâminas estão representadas cenas evangélicas – que aludem ao dogma da redenção por meio da encarnação e da paixão de Cristo –, bem identificadas e por vezes comentadas por uma inscrição em grego.

3 A questão da identidade do cristão

Ademais, logo nasceria a urgente necessidade de se defender das acusações de seus adversários (particularmente dos hebreus, dos pagãos e, depois, também dos heréticos, sobretudo dos gnósticos), que deformavam a mensagem evangélica, bem como de construir a identidade dos cristãos em todos os níveis.

Nesse trabalho complexo, que levou alguns séculos, podemos distinguir três momentos fundamentais:

a) o dos "Padres apostólicos" do séc. I (assim chamados porque ligados aos apóstolos e ao seu espírito), que ainda não enfrentam problemas filosóficos, limitando-se à temática moral e ascética (Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna);

b) o dos "Padres apologistas", que, ao longo do séc. II, realizaram uma "defesa" sistemática do cristianismo, na qual os filósofos aparecem freqüentemente como os adversários a combater, mas quando se começa também a usar as armas dos filósofos para construir a própria defesa;

c) o momento da Patrística propriamente dita, que vai do séc. III ao início da Idade Média e no qual o elemento filosófico, especialmente platônico, desempenha papel bastante considerável.

"Padres da Igreja", portanto, são todos aqueles homens que contribuíram de modo determinante para construir o edifício doutrinário do cristianismo, que a Igreja acolheu e sancionou.

4 Os grandes problemas teológicos

Como fica claro pelo que se disse, o interesse desses homens, até dos mais cultos, é antes de mais nada religioso e teológico. Sua "filosofia" é sempre *parte integrante de sua fé.*

Os problemas teológicos maiores que reclamaram o envolvimento de importantes conceitos filosóficos (com as respectivas discussões) foram:

a) o da Trindade;
b) o da Encarnação;
c) o das relações entre liberdade e graça;
d) o das relações entre fé e razão.

a) A formulação definitiva do dogma da Trindade só ocorreu em 325, no Concílio de Nicéia, depois de longas discussões e polêmicas, quando foram identificados e denunciados os perigos opostos do *adocionismo* (que consistia em não considerar Cristo como filho "gerado", mas sim "adotado" por Deus Pai), que comprometia a divindade de Jesus, e do *modalismo* (que consistia

em considerar as pessoas da Trindade como *modos de ser* e *funções* do único Deus), bem como uma série de posições relacionadas a estas de diversos modos.

b) O problema cristológico também requereu séculos de trabalhosa elaboração e a superação de obstáculos de grande dificuldade, sobretudo o perigo de cindir as duas naturezas (a divina e a humana) de Cristo, a ponto de perder sua unidade intrínseca (como ocorreu com a doutrina de Nestório e com o nestorianismo), ou então de reduzir essas naturezas a uma só (monofisismo). O Concílio de Éfeso (431) condenou o monofisismo, e o Concílio de Calcedônia (451) condenou o nestorianismo, estabelecendo a fórmula "duas naturezas em uma só pessoa, a de Jesus", ou seja, definindo que Jesus é "verdadeiro Deus" e "verdadeiro homem". Os debates sobre esses dogmas continuaram mesmo depois disso, mas já sobre bases essenciais consolidadas.

c) Sobre o terceiro problema, trataremos ao falar de santo Agostinho.

d) Por fim, o problema das relações entre fé e razão, expressamente levantado na escola catequética de Alexandria e que já encontra uma primeira solução muito clara em Agostinho, mas que se tornaria problema central na Escolástica, dando origem a diferentes tipos de soluções, ricas em implicações e conseqüências.

Todos esses problemas, como já observamos, envolveram a discussão de importantes conceitos metafísicos e antropológicos, como os de *geração, criação, emanação, processão, substância, consubstancialidade, hipóstase, pessoa, livre-arbítrio, vontade* e semelhantes — acarretando assim grande densidade filosófica nas discussões e o seu progressivo crescimento em sentido ontológico e metafísico.

5 O grande Prólogo do Evangelho de João

O texto básico para a mediação racional e a sistematização da doutrina e da filosofia cristãs foi o prólogo do Evangelho de João (além das Epístolas de Paulo), que fala do "Verbo" ou "Logos" divino, e fala de Cristo precisamente em termos de *Logos:* "No princípio era o Verbo *(Logos)* e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito de tudo o que existe. Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. (...) Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas aos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: os que crêem em seu nome, que não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. (...) Porque a lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade nos vieram por Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer".

Esse texto se apresentou como o mapa fundamental dos problemas essenciais. E o conceito de *Logos* permitiu utilizar de modo fecundo uma série de elementos do pensamento helênico, que culminara no conceito de *Logos,* como gradualmente examinaremos.

Cabeça do apóstolo João. Mosaico do séc. XII (Basílica Ursiana, Ravena).

II. Um precursor: Fílon de Alexandria

Precedentes e desenvolvimentos → *§ 1*

• Fílon de Alexandria (ou Fílon Judeu) toma da Estoá o conceito de *Logos,* e de Platão a estrutura do mundo supra-sensível e o das Idéias, que reforma de modo profundo, considerando-o como objeto do pensamento de Deus e criação de Deus. Do Antigo Testamento toma grande parte dos traços éticos, antropológicos e teológicos que interpreta e traduz à luz da alegorização filosófica.

A alegoria → *§ 1*

• Fílon pode ser considerado precursor dos Padres, principalmente porque foi o primeiro a tentar uma mediação entre a mensagem bíblica e a filosofia grega, dando assim forma ao que ele próprio chamava de "filosofia mosaica". O instrumento dessa filosofia é a alegoria filosófica que procura, sob a letra do texto revelado, significados e conceitos filosóficos, de modo que no fim o relato histórico da Sagrada Escritura é transcrito como mensagem filosófico-teológica.

O Logos → *§ 2*

• Esta operação permitiu produzir termos e conceitos de grande relevo e de grande utilidade para os primeiros exegetas cristãos, como, por exemplo, os conceitos de *Logos*, Potência e Cosmo inteligível. *Logos,* com efeito, significa também "palavra" e no texto bíblico indica a palavra criadora de Deus ou a Sabedoria. Fílon transforma essa "palavra" em uma hipóstase criadora (chamando-a por vezes de "Arcanjo", "Mente de Deus", "Filho primogênito de Deus" etc.), na qual se forma o projeto ideal do mundo (= cosmo inteligível, correspondente do mundo das Idéias platônicas) durante a criação.

As Potências → *§ 2*

• Deus, conforme o relato bíblico, tem outras atividades (por exemplo, rege o mundo, julga, dispensa as graças) e, como no caso da Palavra, também estas são hipostatizadas e tomam o nome de Potências: teremos assim a Potência real, a benfeitora etc. Toda essa formação de hipóstases tem a função de não pôr Deus em contato direto com o mundo material, considerado mau.

Antropologia → *§ 3*

• Fílon introduz conspícuas novidades também em antropologia, e sempre com base na leitura alegórica da Bíblia; interpreta o homem como constituído por três elementos: o corpo, a alma-intelecto e o Espírito; apenas este último seria imortal, porque diretamente inspirado por Deus.

Ética → *§ 4*

• No campo moral, o Alexandrino fundiu de modo coerente a fé com a razão, considerando a ética como um itinerário para Deus, uma "migração" (análoga à do pai Abraão da terra da Caldéia), que nos leva a entrar de novo em nós mesmos, depois de deixar todo interesse pelo mundo externo. Uma vez descoberta nossa nulidade e o fato de que nós mesmos somos um dom de Deus, é preciso remontar até Ele e a Ele nos ligarmos no êxtase.

1 A "filosofia mosaica"

O judeu Fílon, que nasceu em Alexandria entre 15 e 10 a.C., desenvolvendo suas atividades na primeira metade do século I d.C., pode ser considerado um precursor dos Padres, pelo menos em certa medida.

Entre suas obras numerosas, destaca-se a série de tratados que constituem um *Comentário alegórico do Pentateuco* (devemos recordar sobretudo *A criação do mundo, As alegorias das leis, O herdeiro das coisas divinas, A migração de Abraão* e *A mutação dos nomes,* que estão entre os mais belos).

O mérito histórico de Fílon está em ter tentado *pela primeira vez na história* uma fusão entre filosofia grega e teologia mosaica, criando assim uma "filosofia mosaica". O método com o qual Fílon operou a mediação foi o da "alegorese". Ele sustenta que a Bíblia tem:

a) um significado literal, que, no entanto, não é o mais importante;

b) um significado oculto, segundo o qual as personagens e eventos bíblicos são *símbolos* de conceitos e verdades morais, espirituais e metafísicas.

Essas verdades subjacentes (que se colocam em diferentes níveis) requerem particular disposição de espírito (quando não, até mesmo, uma verdadeira inspiração) para que se possa captá-las. A interpretação alegórica alcançará grande êxito, tornando-se um verdadeiro *método de leitura* da Bíblia para a maioria dos Padres da Igreja e transformando-se, assim, por longo tempo, numa constante.

A filosofia mosaica de Fílon representou a aquisição de uma série de novos conceitos, desconhecidos para o pensamento grego, a começar pelo conceito de "criação", do qual ele forneceu a primeira formulação em termos sistemáticos: Deus cria a matéria *do nada* e depois imprime a forma sobre ela. Mas, para criar o mundo físico, Deus cria, antes dele, o *cosmo inteligível* (as Idéias) como "modelo ideal". E esse "cosmo inteligível outra coisa não é que o *Logos* de Deus no ato de formar o mundo" (as Idéias platônicas, desse modo, tornam-se definitivamente pensamentos de Deus presentes no *Logos* de Deus e coincidentes com ele).

■ **Alegoria.** **É uma imagem que é apresentada como símbolo de um conceito. Interpretação alegórica dos textos é, portanto, a que procura percorrer de novo em sentido inverso esta relação, ou seja, reconduzir as imagens ao sentido filosófico que as inspirou. Mestre e também teórico deste gênero de exegese foi Fílon, que o aplicou de modo sistemático à Bíblia. Segundo Fílon, sob as personagens e os eventos estão precisos significados filosóficos, em vários níveis. A filosofia de Fílon consiste justamente em uma interpretação da Bíblia em chave alegórica. Do método de Fílon depende em grande medida a interpretação da Sagrada Escritura dos primeiros pensadores cristãos.**

■ ***Logos.*** **Provavelmente deduzindo-o do texto bíblico, onde a "palavra" (em grego *logos*) de Deus é criadora do mundo, e talvez também com a intenção de interpor entre Deus e o mundo hipóstases para lhe garantir a transcendência, o judeu Fílon apresentou pela primeira vez o *Logos* como Deus segundo, ou Filho primogênito do Pai, criador do mundo. Remetendo-se também à imagem da "Sabedoria" bíblica, ele concebeu o *Logos* como mente de Deus, na qual Deus traça, sob a forma das Idéias platônicas, o projeto do cosmo, ao ato da criação.**
Como é fácil imaginar, os primeiros pensadores cristãos, já a partir do evangelista João, encontraram neste conceito uma poderosa prefiguração de Cristo, e o assumiram de modo estável em sua bagagem cultural e teológica.

2 Deus, "Logos" e "Poder"

Fílon distingue o *Logos* de Deus, dele fazendo uma hipóstase, a ponto de denominá-lo até "Filho primogênito do Pai incriado", "Deus segundo" e "Imagem de Deus".

Em algumas passagens, fala dele até como causa instrumental e eficiente. Em outras passagens, porém, fala dele como Arcanjo, Mediador entre criador e criaturas (à medida que não é incriado, como Deus, mas também não é criado, como as criaturas do mundo), Arauto da paz de Deus e Conservador da paz de Deus no mundo.

Além disso, o que é muito importante, o *Logos* de Fílon expressa as valências fundamentais da "Sabedoria bíblica" e da "Palavra de Deus" bíblica, que é a Palavra criadora e produtora. Por fim, o *Logos* também expressa o significado ético de "Palavra com que Deus guia ao bem", o significado de "Palavra que salva". Em todos esses significados, o *Logos* indica uma realidade incorpórea, ou seja, metassensível e transcendente. Mas, como o mundo sensível é construído segundo o modelo inteligível, ou seja, segundo o *Logos* — e mais: pelo instrumento do *Logos* —, existe também um aspecto imanente do *Logos*, que é ação do *Logos* incorpóreo sobre o mundo corpóreo. Nesse sentido imanente, o *Logos* é o vínculo que mantém o mundo unido, o princípio que o conserva e a norma que o governa.

Como Deus não é finito, inumeráveis são as manifestações de sua atividade, que Fílon chama de "Poderes". No entanto, ele só menciona um número limitado desses poderes e, normalmente, só chama em causa os dois principais (e a eles subordina todos os restantes): o *Poder criador*, com o qual o Criador produz o universo, e o *Poder régio*, com o qual o Criador governa aquilo que criou.

A relação entre o *Logos* e os dois Poderes supremos (e, portanto, entre o *Logos* e todos os outros poderes, que, como dissemos, se subordinam aos dois principais) é expressamente tematizada por Fílon. Em alguns textos, ele considera o *Logos* como fonte dos outros poderes; em outros, porém, ele atribui ao *Logos* a função de reunir os outros poderes. [1]

3 A antropologia filoniana

Na antropologia, Fílon parece seguir em parte Platão, distinguindo "alma" e "corpo" no homem. Mas, pouco a pouco, ele amadurece uma concepção mais avançada, fazendo irromper no homem uma *terceira dimensão*, de tal natureza que chega a transformar radicalmente o significado, o valor e o alcance das outras duas. Segundo essa nova concepção, na qual o componente bíblico torna-se predominante, o homem é constituído por:

1) corpo;
2) alma-intelecto;
3) Espírito proveniente de Deus.

Segundo a nova perspectiva, o intelecto humano é corruptível, no sentido de que é intelecto "terreno", a menos que Deus inspire nele "uma força de verdadeira vida", que é o Espírito divino *(pneuma)*.

Está claro que, considerada em si mesma, a alma humana (ou seja, o intelecto humano) seria algo muito pobre se Deus nela não soprasse o seu Espírito *(pneuma)*. Para Fílon, o momento que realiza o vínculo do homem ao divino não é mais a alma, como para os gregos, nem sequer a sua parte mais elevada, o intelecto, mas sim o Espírito, que deriva diretamente de Deus. Conseqüentemente, o homem tem uma vida que se desenvolve em três dimensões:

1) segundo a dimensão física puramente animal (corpo);
2) segundo a dimensão racional (alma-intelecto);
3) segundo a dimensão superior, divina e transcendente do Espírito.

Em si mesma mortal, a alma-intelecto torna-se imortal à medida que Deus lhe dá o seu Espírito, ela se vincula ao Espírito e vive segundo o Espírito. E caem assim os sustentáculos sobre os quais Platão procurara alicerçar a imortalidade da alma. A alma não é imortal *em si mesma*, mas pode-se tornar imortal à medida que sabe viver segundo o Espírito. [2]

4 A nova ética

Todas as significativas novidades que Fílon introduz na ética dependem precisamente dessa terceira dimensão — o Espírito de Deus —, que deriva diretamente da interpretação da doutrina da criação e da teologia bíblica em geral. A moral torna-se inseparável da fé e da religião, desembocando em verdadeira união mística com Deus e em uma visão extática.

Por causa desse aspecto é a figura de Abraão que serve como modelo, principal-

mente por seu caráter de "migrante". Com ousada transposição alegórica, a migração de Abraão torna-se o símbolo da viagem de toda alma para a salvação e as várias terras que o patriarca atravessou na sua vida (Egito, Caldéia...), tornando-se igualmente etapas que a alma deve alcançar na sua purificação segundo uma perspectiva moral (do vício à virtude), intelectual (da fé no cosmo à fé em Deus) e psicológico-pedagógica (da infância à maturidade).

Por esse caminho, Fílon antecipa aquele "itinerário para Deus" que, posteriormente, em alguns Padres, especialmente de Agostinho em diante, se tornará canônico. Do conhecimento do cosmo, transcendendo o próprio cosmo, devemos passar a nós mesmos e ao conhecimento de nós mesmos; mas o dado essencial consiste exatamente no momento em que também transcendemos a nós mesmos, compreendendo que tudo o que temos não é nosso e dedicando-o a quem no-lo deu. E é nesse preciso momento que Deus se dá a nós. Eis um texto significativo: "Para a criatura, o momento justo para encontrar o seu Criador ocorre *quando ela reconheceu a sua própria nulidade*". E eis outro texto, que resume o itinerário: "A glória de uma alma extraordinariamente grande é ultrapassar o criado, superar os seus limites e vincular-se somente ao incriado, segundo os preceitos sagrados, nos quais é prescrito 'apegar-se a ele' (Dt 30,20). Por isso, àqueles que se apegam a ele e o servem sem interrupção, em troca, ele se dá a si mesmo em herança".

A vida feliz consiste precisamente nessa transcendência do humano na dimensão do divino, "vivendo inteiramente para Deus ao invés de viver para si mesmo".

III. A Gnose

• Gnose significa "conhecimento" e designa a iluminação particular que algumas correntes religioso-filosóficas consideravam possuir e que codificavam em determinadas fórmulas, ou imagens, ou conceitos. Os principais são os seguintes:

Os fundamentos do pensamento gnóstico → § 1-4

1) o conhecimento gnóstico se refere a Deus e à salvação ultraterrena, apresenta-se como doutrina secreta revelada por Cristo a poucos discípulos, e transcrita nos Evangelhos gnósticos;

2) a concepção do mundo dos Gnósticos é pessimista e é expressão da humanidade angustiada: ela, com efeito, vê o cosmo como reino do mal, e considera a nossa permanência nele como um exílio;

3) os homens, conforme sua relação com a Gnose, distinguem-se em pneumáticos (os que mais participam do conhecimento e se destinam à salvação), hílicos (ou seja, ligados à terra e destinados à perdição) e psíquicos (abertos a uma ou outra destinação);

4) este mundo foi criado por um Demiurgo mau (o Deus do Antigo Testamento) e é resgatado por um Deus bom (Cristo);

5) a derivação da realidade cósmica e inteligível a partir da unidade primordial explica-se por via alegórica com a separação de casais de seres eternos (chamados "éons") em uma ordem bastante complicada, e por vezes fruto de fantasia.

1 Significado do termo "gnose"

O termo *gnose* quer dizer, literalmente, "conhecimento", mas, tecnicamente, tornou-se indicador daquela *forma particular de conhecimento místico* própria de algumas correntes religioso-filosóficas do tardio paganismo, sobretudo de algumas seitas heréticas inspiradas no cristianismo.

As doutrinas herméticas e a dos *Oráculos caldeus* podem ser consideradas formas de gnose pagã. Mas a gnose que nos interessa aqui é a que se vinculou ao cristianismo, a ele misturando vários elementos

helenísticos e também orientais, e contra a qual os Padres vivamente polemizaram.

2 Os novos documentos gnósticos descobertos

Até há pouco tempo, os estudiosos lamentavam a grande penúria de documentos conservados sobre a gnose e o fato de que precisavam se basear predominantemente nos testemunhos dos seus adversários para reconstruir a gnose cristã.

Todavia, em 1945, em Nag Hammadi (no Alto Egito), foram casualmente descobertos em um cântaro enterrado nada menos que cinqüenta e três escritos, quase todos gnósticos, em língua copta, dos quais pelo menos quarenta e três eram inteiramente novos. Entretanto, só foram publicados entre 1972 e 1977, devido a uma série de contrariedades de diversos tipos e à proibição de livre acesso feita pelo Museu Copta do Egito, que se reservou a posse dos textos. Somente em 1977 foi ultimada uma tradução inglesa completa dos documentos.

Muitos desses textos tornaram-se recentemente disponíveis em outras línguas, na coletânea *Os apócrifos do Novo Testamento.*

Entretanto, serão necessários muitos anos ainda para que as necessárias e prévias investigações analíticas e particulares possam permitir conclusões sintéticas e gerais.

3 Os traços essenciais da doutrina da gnose

a) O objeto específico do "conhecimento" gnóstico é *Deus* e as coisas últimas relativas à *salvação do homem.* Um texto básico explica, de modo resumido, que a gnose diz respeito aos seguintes pontos:

1) quem éramos e o que nos tornamos;
2) onde estávamos e onde fomos lançados;
3) aonde desejamos ir e de onde fomos resgatados;
4) o que é o nascimento e o que é o renascimento.

b) Na experiência do gnóstico, *a tristeza e a angústia emergem como dados fundamentais,* porque revelam um impacto com o negativo e a conseqüente tomada de consciência de uma cisão radical entre o bem e o mal, revelando ademais nossa verdadeira identidade, que consiste na pertença ao bem originário: se o homem sofre o mal, isso significa que ele pertence ao bem. Portanto, o homem provém de outro mundo e a ele deve retornar. Este mundo é o nosso "exílio" e o outro mundo é a nossa "pátria". Um dos mais significativos documentos gnósticos afirma: "Quem conheceu o mundo, encontrou um cadáver. E o mundo não é digno de quem encontrou um cadáver". O gnóstico deve tomar consciência de si e, conhecendo-se a si mesmo através de si mesmo, poderá então retornar à pátria originária. Papel essencial nesse "retorno" é desempenhado pelo Salvador (Cristo), que é um dos "éons" divinos.

c) Os gnósticos dividem os homens em três categorias:

1) *pneumáticos*;
2) *psíquicos*;
3) *hílicos*.

Nos primeiros, predomina o Espírito *(pneuma);* nos segundos, a alma *(psyché);* nos terceiros, a matéria *(hyle).* Os últimos são destinados à morte, os primeiros à salvação e os segundos têm a possibilidade de salvação, caso sigam as indicações dos primeiros, isto é, os eleitos, que possuem a "gnose".

d) Este mundo, que é mal, não foi feito por Deus, mas sim por um demiurgo mau. Alguns acreditam que a *essência do Gnosticismo* se expressa perfeitamente nas seguintes palavras de Plotino: os gnósticos "sustentam que o demiurgo deste mundo é mau e que o cosmo é mau". Explica-se, assim, o fato de que o Deus do Antigo Testamento, criador deste mundo, fosse identificado com esse "demiurgo mau", e que se contrapunha ao Deus benigno do Evangelho, que, ao contrário, enviou o Cristo salvador. Cristo é uma entidade divina, que veio à terra revestida de um corpo apenas *aparente.* A interpretação alegórica dos textos sacros permitia aos gnósticos dobrá-los às suas exigências.

e) O sistema gnóstico complica-se particularmente quando tenta explicar a derivação de toda a realidade inteligível da unidade primordial por meio de uma série de "éons" (entidades eternas), que emanam em duplas (segundo alguns, Cristo seria o último éon), bem como a própria derivação do homem. A propósito disso, o pensamento gnóstico revela-se ainda mais complicado pela presença de narrativas mitológicas e fantásticas de vários gêneros e diversas gêneses.

f) A doutrina gnóstica se apresenta como doutrina *secreta, revelada por Cristo* a poucos discípulos, dirigindo-se especialmente às camadas cultas e refinadas e, portanto, tem caráter aristocrático, em antítese com o autêntico espírito evangélico. Os *Evangelhos gnósticos* apresentam-se precisamente como os documentos dessa "revelação secreta".

Entre os defensores das doutrinas gnósticas, destacamos: Carpócrates e seu filho Epífanes, Basílides e seu filho Isidoro e, sobretudo, Valentim, que teve muitos seguidores.

4 A "gnose" como expressão da angústia de uma época

Os Padres encontraram (e com justa razão) nas doutrinas gnósticas um viveiro de doutrinas heréticas. Mas suas insistentes polêmicas demonstram a forte influência que esse movimento deve ter exercido na antiguidade sobre os espíritos. Com efeito, naquela época que via um mundo espiritual perecer e outro surgir — e que exatamente por isso foi uma *época dominada pela angústia* —, os gnósticos davam (talvez mais do que outros movimentos filosóficos) um sentido a essa angústia e, portanto, estavam em sintonia com certo modo de sentir próprio daqueles tempos.

Um dos documentos descobertos em Nag Hammadi afirma: "A ignorância do Pai havia causado *angústia* e *terror.* A angústia se fizera densa como a névoa, de modo que ninguém pudesse ver...". E, como sabemos de outra fonte, a própria materialidade e a corporeidade constituíam para eles experiências de "terror, dor e falta de saída". Mas, por mais que pudesse responder a instâncias precisas daquela época, a mensagem gnóstica revelou-se frágil e sem futuro.

FÍLON DE ALEXANDRIA

1 A criação do mundo

A passagem que citamos ilustra de modo exemplar qual é o movimento da exegese alegórica de Fílon, ou seja, da Bíblia à filosofia, e do "fato" ao conceito.

O livro do Gênesis apresenta, de formas concretas ("míticas"), o evento da criação, mas o intérprete transforma estes fatos em equivalentes conceitos de cunho platônico: "céu, terra e mundo" tornam-se idéias exemplares; os sete dias da criação representam a ordem numérica e, portanto, racional, da ação divina.

1. A criação e os números

1. "E o céu e a terra e todo o seu mundo foram completados" (Gn 2,1). Se antes falara-se da gênese do intelecto e da sensação, agora se fala do cumprimento de ambas. A sagrada Escritura, porém, diz que não foram o intelecto individual e a sensação particular que foram levados ao cumprimento, mas as Idéias correspondentes, a do intelecto e a da sensação. Do ponto de vista alegórico, o intelecto é chamado de "céu", justamente porque as naturezas inteligíveis estão no céu, e a sensação de "terra", dado que esta possui uma constituição corpórea e mais semelhante à terra. O "mundo" do intelecto é, portanto, o conjunto das realidades incorpóreas e inteligíveis; o da sensação, o conjunto dos seres corpóreos e dos sensíveis em geral.

2. "E no sexto dia Deus levou a termo suas obras, as que havia criado" (Gn 2,2). Sem dúvida seria tolice crer que o cosmo tenha sido gerado em seis dias, ou, em geral, no tempo. Por quê? Porque se o tempo em sua complexidade nasce da seqüência dos dias e das noites (cf. Gn 1,14), e isso se realiza necessariamente por meio do movimento do sol acima e sob a terra (e, por outro lado, o sol é uma parte do céu, de modo que é preciso convir que o tempo nasceu depois do cosmo), então é totalmente justo afirmar que o cosmo não foi criado no tempo, mas que, ao contrário deste último, subsiste em razão do cosmo. Com efeito, foi justamente o movimento do céu que tornou manifesta a natureza do tempo.

3. Portanto, quando a Escritura diz: "No sexto dia levou a termo as obras" (Gn 2,2), não se deve crer que ela faça referência a certo número de dias, mas ao número 6, que é perfeito, porque é a primeira cifra que é igual à [soma das] suas partes (ou seja, à sua metade, mais o seu terço, mais o seu sexto) e é o produto de fatores desiguais: justamente o 2 e o 3. De resto, a díade e a tríade infringiram a não-corporeidade da mônada, uma vez que a primeira é imagem da matéria, enquanto, como a matéria, é divisível e seccionável, enquanto a tríade é imagem do corpo sólido, porque nele se distinguem as três dimensões.

4. Além disso, o número 6 é congênere ao movimento dos seres vivos dotados de aparato locomotor. O corpo destes seres, com efeito, é, por natureza, capaz de se mover em seis direções: para a frente, para trás, para o alto, para baixo, para a direita e para a esquerda. A sagrada Escritura quer, portanto, mostrar-nos como os gêneros mortais e também os incorruptíveis estão em relação com números correspondentes: o gênero mortal, conforme se disse, equipara-se à êxade,[1] e o gênero feliz e beato à hebdômada.[2]

2. O valor alegórico do número 7

5. No início, portanto, depois de ter concluído a constituição dos seres mortais, Deus começa, no sétimo dia, a formação dos outros seres, os mais divinos. Deus, na verdade, jamais cessa de criar, mas, como é próprio do fogo queimar e da neve resfriar, também é próprio de Deus o fazer: melhor, estas propriedades competem a ele muito mais do que aos outros, uma vez que ele é também a origem da atividade de todos os outros seres.

6. Todavia, a Escritura não erra ao dizer que "pôs fim" (Gn 2,2) em vez de "parou". Deus, com efeito, "põe fim" às realidades que parecem agir, mas que, na verdade, são inativas, enquanto, de fato, ele próprio não "deixa" de agir. Por tal motivo, acrescenta-se "pôs fim às coisas que havia empreendido" (Gn 2,3). Com efeito, tudo o que nossa arte produz, uma vez realizado, permanece imóvel e permanece tal e qual; todavia, as realidades que a ciência de Deus cria, uma vez realizadas, estão em movimento, de modo que o fim de algumas é o início de outras, assim como o fim do dia é o início da noite. Do mesmo modo, certamente, devemos crer que os meses e o ano presentes são o fim dos passados.

---

[1] Isto é, ao número 6 e suas propriedades simbólicas.
[2] Isto é, ao número 7 e suas propriedades simbólicas.

7. Como o nascimento de alguns seres depende da dissolução de outros, assim também, por sua vez, a dissolução de alguns depende do nascimento de outros. Neste sentido é verdadeiro o dito: "Nada morre daquilo que nasce, mas, dividindo-se uma coisa em outra, dão lugar a uma única forma".[3]

Fílon, *As alegorias das Leis*, I,
em *Todos os tratados
do Comentário alegórico da Bíblia.*

2 A nulidade do homem

A nulidade do homem, proclamada aqui por Fílon, está longe de ser uma humilhação da pessoa humana ou um perder-se em Deus. Se dermos atenção à psicologia dos personagens, notaremos que a personalidade de Abraão de modo nenhum está "perdida", mas muito mais viva e determinada. Fílon, portanto, une estreitamente o reconhecimento dos próprios limites com a consciência da dignidade humana, pois o homem é exatamente parente e íntimo de Deus.

30. É meu estado de ânimo que Moisés, o perscrutador, inscreveu sobre o meu memorial. Ele, com efeito, diz: "Aproximando-se, Abraão disse: 'Agora cheguei a falar com meu Senhor, eu que sou terra e pó" (Gn 18,23.27), uma vez que o momento exato para a criatura encontrar seu Criador chega quando ela reconheceu sua própria nulidade.

31. As palavras "O que me darás?" não exprimem a pergunta de quem se encontra na dúvida, e sim de quem está grato por causa da grandeza e da plenitude dos bens de que goza. "O que me darás?" significa: o que mais poderia ainda esperar em acréscimo? Ó tu, que gostas de dar, tuas graças são abundantes, sem confins, e não têm limite nem termo e, como fontes, derramam águas mais abundantes do que as que delas são alcançadas.

32. É bom, porém, olhar não só para o fluxo sempre transbordante de seus benefícios, mas também para nós que somos como campos irrigados; com efeito, se o fluxo excessivo transborda, o terreno ficará lodoso e barrento, em vez de fértil. Para que eu seja fecundo, é preciso que o fluxo esteja em minha medida e não desmedido.

33. Por isso eu pergunto: "O que me darás", tu que me fizeste dons infinitos, no limite do que pode receber uma natureza mortal? Aquilo que, por outro lado, desejo ainda aprender e adquirir é isto: quem poderá ser o digno herdeiro de teus benefícios?

34. Ou então "arrisco a morrer sem filhos" (Gn 15,2), tendo recebido um bem caduco, efêmero, de breve duração, eu que peço ter o contrário, isto é, um bem duradouro, que permaneça no tempo, incontestável, imortal, que possa espalhar suas sementes, estender suas raízes, que tenha solidez e que possa levantar seu tronco direto para o céu?

35. É certamente necessário que a virtude do homem caminhe sobre a terra, mas também que chegue até o céu, a fim de que lá, nutrida pela incorruptibilidade, possa permanecer incólume para sempre.

36. Sei bem que tu, que conduzes ao ser as coisas que não existem e geras todas as realidades, não amas uma alma estéril e infecunda, uma vez que concedeste à estirpe dos videntes a graça extraordinária de jamais serem estéreis e sem descendentes. Pois bem, também eu, que faço parte dessa estirpe, desejo, com todo direito, ter um herdeiro. E, a partir do momento que vejo que essa estirpe não se extingue, penso que seria tanto mais indigno permitir que meu desejo de beleza acabe em nada.

37. Portanto, suplico e imploro que, assim como as sementes e as brasas jazem sob a cinza, também a chama salvífica da virtude possa acender-se e resplandecer e, transmitindo-se como chama de uma geração para outra, dure o quanto o mundo durar.

38. Aos ascetas concedeste o ardente desejo de semear e gerar filhos da alma, e, quando os obtiveram, gritaram de alegria e disseram: "Eis as crianças; através delas Deus mostrou a compaixão para com seu servo" (Gn 33,5). A inocência é sua ama e nutriz; suas almas são puras, suaves e nobres; estão preparadas para receber as marcas sublimes e divinas da virtude.

Fílon,
O herdeiro das coisas divinas,
em *Todos os tratados
do Comentário alegórico da Bíblia.*

[3] Eurípides, fr. 839 Nauck.

Os apologistas gregos e a Escola catequética de Alexandria

I. Os Apologistas gregos do século II: Aristides, Justino, Taciano

• Justino foi o primeiro platônico cristão e o mais importante dos apologistas. Retomou de Fílon a doutrina do *Logos*, que identificou com Cristo: nos homens estão presentes "sementes" do *Logos*, graças às quais cada homem pode conhecer parte da verdade. Concebeu a alma humana como mortal por natureza, porque tudo o que vem depois de Deus, enquanto gerado, é corruptível.

Outros apologistas do séc. II foram:

– Taciano, discípulo de Justino, valente adversário da filosofia grega;

– Atenágoras, que forneceu a primeira prova racional da unicidade de Deus e se empenhou sobre o problema trinitário;

– Teófilo de Antioquia, que retoma a doutrina do *Logos* de Justino para explicar a Trindade;

– o autor da *Carta a Diogneto*, pequena jóia da literatura cristã antiga.

Justino Mártir e os outros apologistas do séc. II → § 1-6

1 Marciano Aristides

A primeira *Apologia* do cristianismo que chegou até nós (descoberta somente no século passado) é da autoria de Marciano Aristides, na época do imperador Antonino Pio, aproximadamente de meados do século II.

Ele sustenta que só os cristãos possuem a verdadeira filosofia, porque encontraram mais do que todos os outros a verdade acerca de Deus e, em sua pureza de vida, testemunham adequadamente a verdade em que crêem.

2 Justino Mártir

2.1 O primeiro platônico cristão

A figura de maior destaque foi Justino Mártir, que nasceu em Flávia Neápolis, na Palestina, sendo autor de duas *Apologias* e de um *Diálogo com Trifão*. A fervorosa busca da verdade levou-o de Platão a Cristo. Para sua conversão, porém, revelou-se determinante o testemunho dos mártires. Eis suas próprias palavras: "Quando ainda era discípulo de Platão, eu ouvia as acusações dirigidas contra os cristãos. Mas, vendo-os intrépidos diante da morte e diante daquilo que os homens mais temem, compreendi que era impossível que eles vivessem no mal".

A seguinte passagem da segunda *Apologia* resume perfeitamente sua posição de cristão em relação à filosofia: "Eu sou cristão, glorio-me disso e, confesso, desejo fazer-me reconhecer como tal. A doutrina de Platão não é incompatível com a de Cristo, mas não se casa perfeitamente com ela, não mais do que a dos outros, dos estóicos, dos poetas e dos escritores. *Cada um destes viu, do Verbo divino que estava disseminado pelo mundo, aquilo que estava em relação com a sua natureza, chegando desse modo*

a expressar uma verdade parcial. Mas, à medida que se contradizem nos pontos fundamentais, mostram que não estão de posse de uma ciência infalível e de um conhecimento irrefutável. *Tudo aquilo que ensinaram com veracidade pertence a nós, cristãos.* Com efeito, depois de Deus nós adoramos e amamos o *Logos* nascido de Deus, eterno e inefável, porque ele se fez homem por nós, para curar-nos dos nossos males, tomando-os sobre si. Os escritores *puderam ver a verdade de modo obscuro, graças à semente do Logos que neles foi depositada.* Mas uma coisa é possuir uma semente e uma semelhança proporcional às próprias faculdades e outra é o próprio *Logos,* cuja participação e imitação deriva da graça que dele provém".

2.2 A doutrina do *Logos*

Entre suas doutrinas particulares, destaca-se a doutrina sobre as relações entre o *Logos*-Filho e Deus-Pai, interpretada através de uma inteligente utilização do conceito estóico de "*Logos* proferido", que Fílon já havia utilizado, e de outros conceitos destinados a ter grande eco posteriormente: "Como princípio, antes de todas as criaturas, Deus gerou de si mesmo certa *potência racional (loghiké),* que o Espírito Santo chama ora 'Glória do Senhor', ora 'Sabedoria', ora 'Anjo', 'Deus', 'Senhor' e *Logos* (= Verbo, Palavra) (...) e porta todos os nomes, porque cumpre a vontade do Pai e nasceu da vontade do Pai. E, assim, vemos que algumas coisas acontecem entre nós: proferindo uma palavra (= *logos, verbum*), nós geramos uma palavra *(logos),* mas, no entanto, não ocorre uma divisão e uma diminuição do *logos* (= palavra, pensamento) que está dentro de nós. E assim vemos também que, de um fogo, acende-se outro fogo sem que o fogo que acende seja diminuído: este permanece igual e o novo fogo que se acendeu subsiste sem diminuir aquele do qual se acendeu".

2.3 A doutrina da alma

O "platônico" Justino, que conhecia bem a doutrina da alma do *Fédon,* julga que essa deve ser reformada estruturalmente. A alma *não* pode ser eterna nem incorruptível *por sua natureza.* De fato, ele escreve: "Tudo o que existe fora de Deus [...] é por sua natureza corruptível, pode desaparecer e não mais existir. Apenas Deus não é gerado e incorruptível, e é justamente por isso que é Deus, ao passo que tudo o que vem depois dele é gerado e corruptível. Eis por que as almas morrem e são punidas; se não fossem corruptíveis, não pecariam". Nem se pode pensar que haja tipos *diferentes* de realidade incorruptíveis, porque não se entenderia como poderiam ser diferentes. É isso que Platão e Pitágoras não entenderam. Justino escreve: "Platão e Pitágoras não me interessam, nem quem simplesmente defende doutrinas desse tipo. A verdade é esta: podes aprendê-la do que se segue. A alma é vida ou tem vida. Se é vida, fará viver alguma outra coisa, ao invés de si mesma [...]. Ninguém nega que a alma vive. Se portanto vive, vive sem ser ela própria a vida, mas participando da vida. Ora, o que participa de algo é diverso daquilo de que participa. A alma participa da vida porque Deus quer que tenha a vida". O homem não é eterno, e o corpo não está unido perenemente à alma; e quando esta harmonia se rompe, a alma abandona o corpo e o homem já não existe. "Assim a alma cessará de existir, o espírito de vida separa-se dela: a alma já não existe e retorna ao lugar de onde veio". Desse modo Justino abre espaço à doutrina da ressurreição.

2.4 A condenação de Justino à morte

O testemunho dos mártires convertera Justino.

Ele, por seu turno, também deu testemunho profundo de Cristo, cuja fé havia abraçado. Com efeito, morreu decapitado em 165, condenado pelo prefeito de Roma por sua profissão de fé no cristianismo. 1 2

3 Taciano

Outros apologistas do século II, que tiveram certa importância, foram: Taciano o Assírio, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquia e o autor anônimo da *Carta a Diogneto,* um documento bastante significativo.

Taciano foi discípulo de Justino, por quem foi convertido. Em seu *Discurso aos gregos,* ele manifesta acentuada aversão à filosofia e à cultura grega, ao contrário de seu mestre, vangloriando-se polemicamente de ser "bárbaro" e de ter encontrado a ver-

dade e a salvação em escritos "bárbaros" (a Bíblia). Ele destaca que todas as coisas criadas, incluindo a alma, não são eternas. A alma não é imortal *por sua natureza*. Ela *é ressuscitada por Deus juntamente com o corpo*. Interessante é a retomada da tripartição, que está presente tanto em Paulo como em Fílon, do homem em:

1) *corpo*;
2) *alma*;
3) *espírito*.

Aquilo que, em nós, é "imagem e semelhança" de Deus é *o espírito*, bem superior à alma. É o espírito — e apenas ele — que torna o homem (que, por sua natureza, é mortal) imortal.

4 Atenágoras

Atenágoras de Atenas é autor de uma *Súplica pelos cristãos*, composta na segunda metade do século II, na qual refuta as acusações dirigidas contra os cristãos, particularmente a de "ateísmo", fornecendo a primeira prova racional em favor da unicidade de Deus e procurando esclarecer o conceito de Trindade da seguinte maneira: "O Filho de Deus, que é mente *(nous)*, é o primeiro rebento do Pai. Não que ele seja criado, porque desde o princípio Deus tinha em si o Logos, sendo eternamente conjugado ao Logos". O Filho, o *Logos*, procede do Pai a fim de ser "Idéia e atividade produtora" de todas as coisas. O Espírito Santo "flui de Deus (...) e nele de novo entra como um raio de sol". Em outro escrito seu que chegou até nós, *Sobre a ressurreição dos mortos*, ele fornece uma série de provas em favor da ressurreição. A base de sua antropologia ressente-se, porém, do platonismo. O homem é corpo e alma. O primeiro é mortal; a segunda é *criada*, como o corpo, *mas não mortal*. Quando o corpo ressuscita, conjuga-se novamente com a alma, que permanecera quase em um estado de torpor, e reconstitui-se assim aquela unidade na qual consiste o verdadeiro homem, o homem integral.

Tal doutrina da ressurreição repousa substancialmente sobre três princípios:

1) sobre o fato de que o homem é criado para a eternidade;

2) que é estruturalmente composto de alma e corpo, e esta unidade não pode se perder nem mesmo com a morte;

3) sobre o fato de que o corpo é moralmente co-responsável pela virtude e pelo vício da alma e, portanto, deve co-dividir o castigo ou a recompensa.

5 Teófilo de Antioquia

Teófilo de Antioquia é autor de três livros *A Autólico*, elaborados na segunda metade do século II. No primeiro livro fala-se da essência de Deus; no segundo, realiza-se um confronto entre o relato bíblico e a mitologia pagã; o terceiro livro, que tem aspecto prevalentemente apologético, defende a moral e os costumes cristãos.

É belíssima a resposta ao desafio que lhe fora lançado por Autólico, no sentido de que lhe mostrasse o seu Deus, o Deus cristão. Com efeito, Teófilo responde: "Mostra-me o teu homem e eu te mostrarei o meu Deus". O que significa: dize-me que homem és e te direi se e que Deus podes ver. Diz Teófilo: "O homem deve ter alma pura como um límpido espelho. Se a ferrugem corrompe o espelho, não é mais possível ver nele refletida a fisionomia humana. Analogamente, se há uma culpa no homem, não lhe é possível ver Deus".

Teófilo retoma e aprofunda a explicação da Trindade *(Trias)* em termos de *Logos* imanente ou interno a Deus *(Logos endiáthetos)* e *Logos* proferido ou pronunciado *(Logos prophorikós)*, prosseguindo no caminho traçado por Justino. Em si mesma, a alma não é mortal nem imortal, mas é suscetível tanto de mortalidade quanto de imortalidade. A imortalidade é o prêmio que Deus dá a quem observa sua lei.

6 A Carta a Diogneto

Por fim, ao século II remonta breve *Carta* dirigida *a Diogneto*, na qual a identidade dos cristãos no mundo e em relação ao mundo é determinada com clareza e coerência extraordinárias: "Os cristãos (...) não se diferenciam dos outros homens nem por território, nem por língua ou por hábitos. Eles não habitam em cidades próprias, nem falam uma linguagem inusitada. A vida que levam nada tem de estranho. Sua doutrina

não é fruto de considerações e elucubrações de pessoas curiosas; nem se fazem promotores, como alguns, de uma teoria humana qualquer. (...) Habitam em sua própria pátria, mas como estrangeiros; participam de tudo como cidadãos e tudo suportam como forasteiros. Toda terra estrangeira é sua pátria e toda pátria é para eles terra estrangeira. (...) Habitam na terra, mas são cidadãos do céu". [3]

Livro de Bênçãos da metade do séc. XI (Bari). Ômega (Ω), a última letra do alfabeto grego, símbolo do télos ou fim de todas as coisas, circunda Cristo em sua majestade.

II. A Escola catequética de Alexandria: Clemente e Orígenes

• Clemente (nascido por volta de 150) se propõe demonstrar a perfeita harmonia entre fé e razão, que existe no cristianismo. A filosofia não torna a verdade mais forte, mas defende a fé dos ataques dos inimigos da verdade.

Clemente: a harmonia entre fé e razão → § 1

• Deus, para Orígenes (185-253), é uma realidade incorpórea, e sua natureza transcendente o torna incompreensível à mente humana. Jesus, unigênito filho de Deus, é "a sabedoria de Deus substancialmente subsistente", na qual existem desde sempre as Idéias de todos os entes existentes. Embora o Filho seja da mesma natureza do Pai, Orígenes, talvez influenciado pela estrutura hipostática do pensamento médio-platônico/neoplatônico, considera-o subordinado ao Pai: com efeito, enquanto o Pai é unidade absoluta, o Filho explica múltiplas atividades.

Orígenes: o Pai e o Filho → § 2

• A encarnação da alma humana depende do pecado, mas o corpo em si não é negativo, porque pode tornar-se instrumento de expiação e purificação. Todavia, Orígenes não considera que uma só vida seja suficiente para realizar plenamente a purificação e, portanto, admite a existência de mais mundos que se sucedem um ao outro e a doutrina da reencarnação das almas. No fim tudo será exatamente igual ao princípio (= *apocatástase*) e a pureza original da criação será reintegrada.

A doutrina da apocatástase → § 2

1 Clemente e a verdadeira "gnose"

Por volta de 180, em Alexandria, Panteno, um estóico que se converteu ao cristianismo, fundou uma escola catequética que estava destinada a encontrar seu máximo esplendor com Clemente e Orígenes.

Clemente, chamado "Alexandrino" para distingui-lo do homônimo "Romano" (morto em 97), nasceu em torno de 150 (em Atenas ou Alexandria). Seu encontro com Panteno foi decisivo: tornou-se seu aluno, colaborador e, por fim, também sucessor. Dele nos ficaram o *Protréptico aos gregos*, o *Pedagogo*, os *Estrômatas*, uma *Homilia* e diversos fragmentos.

Quasten, um dos maiores estudiosos modernos de patrologia, assim caracteriza nosso autor: "A obra de Clemente de Alexandria marca toda uma época. Não seria exagero louvar nele *o fundador da teologia especulativa*. (...) Clemente foi o iniciador arguto e feliz de uma escola que *se propunha a defender e aprofundar a fé com o auxílio da filosofia*". Clemente não se limita a combater a falsa gnose, nem se detém numa atitude puramente negativa. Com efeito, ele "*opõe à falsa gnose uma gnose autenticamente cristã, propondo-se a dispor a serviço da fé o tesouro de verdade que se encerra nos diversos sistemas filosóficos*. Os partidários da gnose herética ensinavam a impossibilidade de uma reconciliação entre a ciência e a fé, nas quais viam dois elementos contraditórios. Clemente, porém, procura demonstrar sua harmonia. É a concordância da fé *(pistis)* com o conhecimento *(gnosis)* que faz o perfeito cristão e o verdadeiro gnóstico. A fé é o princípio e o fundamento da filosofia. Esta, por seu turno, é da máxima importância para o cristão desejoso de aprofundar o conteúdo de sua fé por meio da razão".

Acrescida à fé, a filosofia não torna a verdade mais forte em si mesma, mas torna impotentes os ataques dos inimigos da verdade, constituindo, portanto, um válido baluarte de defesa. Contudo, para Clemente, a fé permanece como critério da ciência. E a ciência constitui um auxílio de caráter como que auxiliar para a fé.

O conceito que constitui o eixo básico das reflexões de Clemente é o conceito de "Logos", entendido em triplo sentido:

a) princípio criador do mundo;

b) princípio de toda forma de sabedoria, que inspirou os profetas e os filósofos;

c) princípio de salvação (*Logos* encarnado).

O *Logos* é verdadeiramente o princípio e o fim, o alfa e o ômega, aquilo de que tudo provém, e para onde tudo retorna; o *Logos* é mestre e salvador.

E, no novo sentido do *Logos*, a "justa medida", que era a marca da antiga sabedoria e da virtude grega, se integra no ensinamento de Cristo. 4 5

2 A figura e os fundamentos do pensamento de Orígenes

2.1 Vida e obras filosóficas

De outra robustez é o pensamento de Orígenes, que representa a primeira e grandiosa tentativa de síntese entre filosofia e fé cristã; nele, as doutrinas dos gregos (particularmente dos platônicos, mas também de outros filósofos, como, por exemplo, os estóicos) são utilizadas como instrumentos conceituais aptos para expressar e interpretar racionalmente as verdades reveladas na Escritura. Orígenes nasceu por volta de 185, em Alexandria. Seu pai Leônidas morreu mártir, testemunhando a fé de Cristo. O patrimônio da família foi confiscado e Orígenes passou a ganhar a vida ensinando. Ainda jovem, a partir de 203, assumiu a direção da escola catequética, tornando-se verdadeiro modelo pela doutrina e pelas virtudes. Em 231, forçado a abandonar Alexandria pela aversão que lhe devotava o bispo Demétrio, Orígenes prosseguiu sua atividade em Cesaréia, na Palestina, com grande sucesso. Atingido pela perseguição aos cristãos ordenada por Décio, foi preso e torturado. Morreu em 253 devido às conseqüências dessas torturas.

O pensamento de Orígenes foi durante longo tempo objeto de debates e acesas polêmicas, que envenenaram os ânimos e alcançaram sua fase culminante no início do século VI, a ponto de provocarem a condenação de algumas teses de Orígenes até pelo imperador Justiniano, em 543, e depois por um concílio, em 553. Provocadas em larga medida pelos excessos a que haviam sido levados os origenistas, essas condenações causaram a perda de grande parte da enorme produção de Orígenes. Entre as obras que nos chegaram, interessam à filosofia: *Os princípios*, que é sua obra-prima doutrinária (infelizmente, porém, não nos chegou em sua redação original), *Contra Celso* e *Comentário ao evangelho de João*.

2.2 Doutrina da Trindade e Neoplatonismo

O pensamento de Orígenes coloca no centro Deus e a Trindade (não o *Logos*, como fizera Clemente). A chave filosófica

Miniatura que se imagina representar Orígenes, contida em uma versão francesa da Cidade de Deus *de Agostinho.*

em que pensa Deus é a da *incorporeidade.* Enganam-se aqueles que (interpretando grosseiramente a Bíblia) pensam que Deus seja fogo ou sopro ou então que (como os estóicos) pensam o ser somente como corpo: "Deus não pode ser entendido como corpo", mas sim como "realidade intelectual e espiritual" e "natureza intelectual simples". Deus não pode ser conhecido em sua natureza: "Em sua realidade, Deus é incompreensível e inescrutável", porque transcende as capacidades da mente humana.

Nessas palavras podemos ouvir ecos neoplatônicos: com efeito, em Alexandria, Orígenes freqüentou as aulas de Amônio Sacas, cuja escola foi a forja do neoplatonismo. Orígenes chega até a falar de Deus como de "mônadas e ênadas" e usa até a expressão "acima da inteligência e do ser", que Plotino tornará famosa. Entretanto, ele não hesita em considerar Deus também como "*Inteligência,* fonte de toda inteligência e de toda substância intelectual", como *Ser* que dá o ser a todas as coisas, ou melhor, que "participa de tudo o que é ser", e como *Bem* ou "Bondade absoluta", do qual deriva todo outro bem.

O Filho unigênito de Deus, segunda pessoa da Trindade, é "a Sabedoria de Deus substancialmente subsistente". E nessa "sabedoria existente estavam contidas *virtualidade e forma de toda futura criatura,* seja daquelas que existem primariamente, seja daquelas que delas derivam de modo acidental e acessório, todas pré-formadas e dispostas em virtude de presciência". As Idéias platônicas tornam-se assim a sabedoria de Deus: "E se tudo foi feito na sabedoria, já que a sabedoria sempre existiu, sempre existiram na sabedoria, *pré-constituídos sob a forma de Idéias,* os seres que posteriormente seriam criados também segundo a substância".

Combatendo Gnósticos, Adocionistas e Modalistas, Orígenes sustenta que o Filho de Deus foi "gerado" *ab aeterno* pelo Pai e não "criado" como as outras coisas, nem "emanado": foi gerado por via de atividade espiritual, como, por exemplo, a "vontade" deriva da mente. E "essa geração é eterna e perpétua, assim como o esplendor é gerado pela luz, já que o Filho tornou-se tal não por adoção do Espírito, do exterior, mas é Filho por natureza". *O Filho é "da mesma natureza" (homooúsios) do Pai.*

Orígenes, entretanto, admite certa "subordinação" do Filho ao Pai, do qual é ministro. Esse subordinacionismo reflete indubitavelmente influências da concepção hierárquica do inteligível do Medioplatonismo e do nascente Neoplatonismo. Enquanto o Pai é unidade absoluta, o Filho, embora também sendo unidade, desenvolve *múltiplas atividades* e por isso recebe *muitos nomes* na Escritura, conforme as atividades desenvolvidas. Cristo tem duas naturezas: é verdadeiro Deus e verdadeiro homem (não homem aparente, como pretende a heresia docetista) e, como tal, tem corpo e alma (a alma de Cristo desempenha papel mediador entre o *Logos* divino e o corpo humano).

Foi Orígenes quem estudou com atenção o Espírito Santo, pela primeira vez, identificando sua função específica na *ação santificante.*

Ao caracterizar o Pai, o Filho e o Espírito Santo como hierarquia, Orígenes revela mais influências platônicas do que em qualquer outro ponto de seu sistema.

Devemos observar, ademais, que o "subordinacionismo" de Orígenes foi exagerado por seus adversários, que dele tiraram conclusões indevidas. É bom destacar que Orígenes traça essa hierarquia, mas, ao mesmo tempo, ressalta a *identidade de natureza, substância ou essência entre Pai e Filho.*

Ademais, o que é fundamental, afasta-se de modo bastante claro do neoplatonismo, pondo entre Deus-Trindade e as outras coisas uma separação ontológica através do conceito de *criação do nada,* de modo que o esquema metafísico segundo o qual a realidade é desenvolvida revela-se completamente diferente do esquema da processão neoplatônica, tanto mais que, na obra sobre *Os princípios,* ele nos fala de criação *ab aeterno* das Idéias no Verbo e não de toda a realidade. Texto 6

2.3 Criação, "apocatástase" e encarnação

A doutrina da criação em Orígenes é bastante complexa. Primeiro, Deus criou seres racionais, livres, todos iguais entre si, e os criou à própria imagem (como racionais). A natureza finita das criaturas e sua *liberdade* deram origem a uma *diversidade no seu comportamento:* algumas permaneceram unidas a Deus, outras se afastaram, pecando, por causa de um esfriamento do amor a Deus. E assim nasceu a distinção

■ **Apocatástase.** Orígenes reelabora em chave cristã a doutrina de origem estóica da recapitulação final do cosmo. No fim tudo será exatamente igual ao princípio, e Deus será tudo em todos: essa concepção implica a redenção final de toda criatura (também dos demônios e dos danados).

entre anjos, homens e demônios, conforme tenham permanecido fiéis a Deus, ou se afastado em certa medida ou se afastado muito de Deus. O corpo e o mundo corpóreo em geral nasceram como conseqüência do pecado. Deus revestiu de corpos as almas que se afastaram parcialmente dele. Mas o corpo não é algo negativo (como para os platônicos e, sobretudo, para os gnósticos): ele é o instrumento e o meio de expiação e purificação. A alma, portanto, preexistia ao corpo, ainda que não de modo platônico, porque criada do nada. E a diversidade dos homens e de suas condições remonta à diversidade de comportamento na vida anterior (maior ou menor afastamento de Deus).

É doutrina típica de Orígenes (derivada dos gregos, embora com notáveis correções) a que segundo a qual o "mundo" deve ser entendido como *série de mundos,* não contemporâneos, *mas subseqüentes* um ao outro. Tal visão relaciona-se estreitamente com a concepção origeniana segundo a qual, no fim, todos os espíritos se purificarão, resgatando suas culpas, mas, para se purificarem *inteiramente* é necessário que sofram longa, gradual e progressiva expiação e correção, passando, portanto, por muitas reencarnações em mundos sucessivos.

Portanto, para Orígenes, *o fim será exatamente igual ao princípio,* isto é, tudo deverá tornar a ser como Deus criou. Essa é a célebre doutrina origeniana da *apocatástase,* ou seja, a reconstituição de todos os seres no estado original.

No processo das reencarnações, porém, deve-se destacar que, para as criaturas individualmente, pode-se verificar tanto um *progresso* como um *retrocesso,* ou seja, tanto a passagem de demônio a homem, a anjo ou vice-versa, antes que tudo retorne ao estado original.

Cristo se encarnou uma só vez *neste* mundo. Sua encarnação destina-se a permanecer um evento único e irrepetível.

Orígenes exaltou ao máximo o livre-arbítrio das criaturas, em todos os níveis de sua existência. No próprio estágio final, será o livre-arbítrio de cada uma e de todas as criaturas que, vencido pelo amor de Deus, continuará a aderir a ele, agora, porém, sem mais recaídas. 7

2.4 Importância de Orígenes

A importância de Orígenes é notável em todos os campos. Seus próprios erros devem-se aos excessos de um grande espírito generoso, não a mesquinhos desejos de originalidade. Ele quis ser cristão até as últimas conseqüências, suportando com heroísmo as torturas que o levariam à morte, para permanecer fiel a Cristo. As próprias doutrinas que não se inserem nos quadros da ortodoxia são explicáveis, plausivelmente, se colocadas na situação concreta do momento histórico em que Orígenes viveu. E, como alguns estudiosos ressaltaram muito bem, elas revelam um profundo significado "apologético" em favor do cristianismo.

JUSTINO MÁRTIR

1 O itinerário filosófico de Justino

O itinerário filosófico e espiritual de Justino é marcado por numerosas etapas (do Estoicismo ao Cristianismo), que são narradas na seguinte passagem tirada do prólogo do Diálogo com Trifão.

1. A discussão sobre a origem da filosofia

1. Eu te direi o que é claro para mim — disse-lhe. A filosofia é, na realidade, a riqueza maior e mais preciosa para Deus, a única que nos leva a ele e nos une a ele, e tais são aqueles que dedicaram sua mente à filosofia. Todavia, muitos esqueceram o que seja a filosofia e por qual razão foi enviada aos homens; de outro modo não teria havido platônicos, nem estóicos, nem peripatéticos, nem teóricos, nem pitagóricos, porque esta sabedoria é apenas uma.

2. Quero explicar-te, portanto, por qual razão ela se tornou multiforme. Aconteceu que os seguidores daqueles que na origem dedicaram-se a esta disciplina, e por isso se tornaram famosos, os seguiram não em vista da busca da verdade, mas apenas porque estavam fascinados pela sua força de ânimo, por sua castidade e pela maravilha de seus discursos: cada um deles considerou verdadeiro apenas aquilo que aprendera de seu mestre e, por conseguinte, eles próprios, que transmitiram a seus sucessores tais doutrinas e outras análogas, se ornaram com o nome do pai da doutrina.

2. O itinerário filosófico de Justino: estoicismo, aristotelismo, pitagorismo e platonismo

3. Também eu, de resto, desejava antes encontrar-me com algum deles, e portanto me dirigi a um estóico: depois de passar um tempo suficiente com ele, a partir do momento que não aprendia nada sobre o problema de Deus (ele nada sabia disso, e afirmava tratar-se de matéria não necessária), o abandonei e me dirigi a outro, que se definia peripatético: um tipo inteligente, ou, pelo menos, tinha essa fama. Manteve-me consigo os primeiros dias, mas depois me pediu para fixar um pagamento para continuar, a fim de que nossa interação não fosse sem frutos. Por este motivo deixei também a ele, convicto de que não era de fato um filósofo.

4. Minha alma, porém, ainda ansiava escutar o grande ensinamento característico da filosofia, razão pela qual me dirigi a um famosíssimo pitagórico, um homem que possuía muitos conhecimentos sobre a sabedoria. Logo que me encontrei com ele, uma vez que desejava tornar-me seu ouvinte e discípulo, ele me disse: "Conte-me um pouco. Estudaste música, astronomia e geometria? Ou pensas poder contemplar algo daquilo que leva à felicidade, sem primeiro ter aprendido estas disciplinas, que afastam a alma das realidades sensíveis e a preparam para a aquisição das inteligíveis, até contemplar a Beleza, que coincide com o Bem?"

5. Depois de ter elogiado grandemente tais disciplinas, afirmando que são indispensáveis, mandou-me embora, pois eu lhe confessara que as ignorava. Fiquei desconsolado, como é óbvio, dado que minhas aspirações ficaram desiludidas, sobretudo porque estava convicto de que aquele homem fosse de fato sábio; por outro lado, considerando o tempo que gastaria para aprender aquelas disciplinas, não me animei a esperar tanto tempo.

6. Encontrando-me nesta condição de impotência, decidi dirigir-me aos platônicos: também eles, com efeito, gozavam de grande fama. Dessa forma, entrei em contato em particular com um homem que chegara há pouco em nossa cidade, inteligente e distinto entre os platônicos, e com ele a cada dia fazia progressos notáveis. Sentia-me atraído pelo conhecimento das realidades supra-sensíveis, e a contemplação das Idéias dava asas à minha mente e, portanto, depois de pouco tempo, pensava ter-me tornado sábio, e esperava ingenuamente alcançar logo a visão de Deus: este, com efeito, é o escopo da filosofia de Platão.

3. A diferença entre os filósofos e os profetas

1. Perguntei-lhe então: "A quem mais se poderá tomar como mestre e onde se poderá tirar vantagem, se nem sequer em homens como estes se encontra a verdade?". Ele respondeu: "Há muito tempo, antes ainda de todos estes presumidos filósofos, existiram homens beatos, justos e amigos de Deus, que falaram por inspiração do Espírito divino e pre-

viram o futuro, que agora se verificou: chamam-se profetas. Eles são os únicos que viram a verdade e a anunciaram aos homens sem temer ou adular ninguém, e sem deixar-se dominar pela ambição, mas proclamando apenas aquilo que tinham visto e ouvido, inspirados pelo Espírito Santo.

2. Seus escritos nos foram transmitidos e quem os lê pode deles tirar enorme proveito, tanto sobre os princípios como sobre os fins, e sobre tudo aquilo que o filósofo deve saber, se neles crê. Eles, com efeito, não apresentaram seus argumentos de modo demonstrativo, pois dão da verdade um testemunho digno de fé e superior a qualquer demonstração: os eventos passados e presentes forçam a aceitar aquilo que foi dito por meio deles.

3. Eles, além disso, se demonstraram dignos de fé graças aos milagres que realizaram, pois glorificaram Deus Pai, Criador do universo, e anunciaram seu Filho, Cristo, que dele vem; os falsos profetas, inspirados pelo espírito falso e impuro, não fizeram e nada fazem de semelhante, pois ousam até operar prodígios para extraviar os homens e dar glória aos espíritos e aos demônios do erro. Pede, portanto, para que, antes de tudo, te sejam abertas as portas da luz: não são todos, com efeito, que podem perceber e compreender tais verdades, a não ser pelo dom de Deus e de seu Cristo".

4. Conversão de Justino ao cristianismo

1. Depois de dizer estas e outras coisas, que agora não é oportuno referir, foi-se embora, exortando-me a não deixá-las cair (no esquecimento): nunca mais o revi. No que a mim se refere, um fogo irrompeu de repente na minha alma, fui tomado de amor pelos profetas e por aqueles homens que são amigos de Cristo: refletindo comigo mesmo sobre suas palavras, cheguei à conclusão de que esta era a única filosofia certa e salvífica.

2. Desse modo e por essa razão sou um filósofo. Gostaria que todos tivessem a mesma coragem que eu e não se afastassem mais das palavras do Salvador: nelas, com efeito, estão presentes motivos de temor, e são suficientes para confundir aqueles que se desviam do reto caminho, enquanto uma paz dulcíssima invade aqueles que as põem em prática. Se, portanto, também tu prezas teu destino, se pedes salvação e tens confiança em Deus, e se não te sentes estranho ao problema, tens a possibilidade de, uma vez reconhecido o Cristo de Deus e te tornado perfeito, ser feliz.

Justino,
Diálogo com Trifão, em *Apologias*.

2 O *Logos* é Cristo

> *O ponto central da apologética de Justino consiste em demonstrar que Jesus Cristo é o* Logos *do qual todos os filósofos gregos falaram. Se isso é verdade, todo filósofo, à medida que participa do* Logos, *que é Cristo, conhece parte da verdade e, neste sentido, pode dizer-se cristão.*

1. Os homens como Sócrates e Abraão, que viveram segundo o *Logos*, são cristãos

1. Portanto, para que não haja ninguém que, para liquidar nossas doutrinas sem nenhum raciocínio, nos objete que, se afirmamos efetivamente que Cristo nasceu há cento e cinqüenta anos sob Quirino e, alguns anos mais tarde, sob Pôncio Pilatos, pregou aquilo que ensinamos, seguir-se-ia que todos os homens que viveram antes dele não poderiam se considerar responsáveis pelas próprias ações, procuramos prevenir e resolver também esta aporia.

2. Aprendemos que Cristo é o primogênito de Deus, e recordamos que é o *Logos*, do qual todo gênero humano participa.

3. Os que viveram conforme o *Logos* são cristãos, mesmo que tenham sido considerados ateus, como, entre os gregos, Sócrates e Heráclito, e outros semelhantes, e, entre os bárbaros, Abraão, Ananias, Azarias, Misael, Elias, e muitos outros ainda, dos quais agora não elencamos as obras e os nomes, sabendo que isso seria demasiado longo.

4. Conseqüentemente, aqueles que viveram antes de Cristo, mas não segundo o *Logos*, foram maus, inimigos de Cristo e assassinos dos que viviam conforme o *Logos*; ao contrário, aqueles que viveram e vivem conforme o *Logos* são cristãos, e não estão sujeitos a medos e perturbações.

5. Qual seja, portanto, o motivo pelo qual, através da potência do *Logos* e pela vontade de Deus Pai e Senhor do universo, um homem tenha sido concebido de uma virgem, tenha-se chamado Jesus, tenha sido crucificado, morto, ressuscitado e ascendido ao céu, todo homem dotado de razão poderá compreendê-lo com base nos argumentos que expus.

6. Quanto a nós, dado que por ora não é necessário insistir sobre a demonstração desta doutrina, passaremos às demonstrações mais urgentes no momento.

Justino, *Primeira Apologia*,
em *Apologias*.

CARTA A DIOGNETO

3 Os cristãos são a alma do mundo

A Carta a Diogneto, transmitida com o nome de Justino, é considerada pelos estudiosos como não autêntica. Todavia, é uma pequena jóia da literatura cristã, tanto pela profundidade espiritual do conteúdo, como pela beleza estilística e retórica da forma, mas também pela modernidade e pela atualidade de muitos temas discutidos e em particular pela dimensão política da vida cristã.

1. A identidade dos cristãos: vivem neste mundo, cidadãos de um outro

Os cristãos, com efeito, não se diferenciam dos outros homens nem pelo território nem pela língua ou costumes. Não habitam em cidades próprias nem falam uma linguagem inusitada; a vida que levam nada tem de estranho. Sua doutrina não é fruto de considerações e elucubrações de pessoas curiosas, nem se apresentam como promotores, como alguns, de alguma teoria humana. Habitando nas cidades gregas e bárbaras, como coube a cada um, e conformando-se com os costumes locais no que se refere ao vestuário, à alimentação e ao resto da vida cotidiana, demonstram o caráter admirável e extraordinário, no dizer de todos, de seu sistema de vida. Habitam na própria pátria, mas como estrangeiros, participam de tudo como cidadãos, e tudo suportam como forasteiros, qualquer terra estrangeira é sua pátria e qualquer pátria é terra estrangeira.

Casam-se como todos, geram filhos, mas não expõem os recém-nascidos. Têm em comum a mesa, mas não o leito. Estão na carne, mas não vivem segundo a carne. Moram sobre a terra, mas são cidadãos do céu. Obedecem às leis estabelecidas, e com sua vida superam as leis. Amam a todos e são perseguidos por todos. Não são conhecidos, e assim mesmo são condenados; são mortos, e todavia são vivificados. São pobres e enriquecem a muitos; são carentes de tudo e têm abundância de tudo. São desprezados, mas no desprezo adquirem glória; são xingados e ao mesmo tempo se dá testemunho de sua justiça. São ultrajados e bendizem; são insultados e, ao contrário, honram. Embora realizem o bem, são punidos como malfeitores; embora punidos, se alegram, como se recebessem a vida.

São combatidos pelos judeus como estrangeiros e são perseguidos pelos gregos, mas quem os odeia não sabe explicar o motivo da própria aversão em relação a eles.

Enfim, para dizer brevemente, os cristãos desenvolvem no mundo a mesma função da alma no corpo. A alma está espalhada em todos os membros do corpo; também os cristãos estão espalhados pelas cidades do mundo. A alma habita no corpo, mas não pertence ao corpo; também os cristãos habitam no mundo, mas não pertencem ao mundo. A alma invisível está aprisionada no corpo visível; os cristãos, estando no mundo, são visíveis, mas o culto que dirigem a Deus permanece invisível. A carne odeia a alma e a combate, embora sem receber nenhuma injustiça, porque a impede de abandonar-se aos prazeres; também os cristãos são odiados pelo mundo, embora não lhe façam nenhum mal, porque se opõem aos prazeres. A alma ama a carne e os membros que a odeiam, assim como os cristãos amam quem os odeia. A alma, que também sustenta o corpo, está presa neste; também os cristãos, embora sejam o apoio do mundo, são aprisionados neste como em um cárcere. A alma imortal habita em uma moradia mortal; também os cristãos vivem como estrangeiros entre aquilo que é corruptível, enquanto esperam a incorruptibilidade celeste. Com as mortificações no comer e no beber, a alma se torna melhor; os cristãos, embora perseguidos, a cada dia se tornam mais numerosos.

Deus lhes reservou um lugar tão sublime, e a eles não é lícito abandoná-lo.

2. O cristianismo e o desígnio transcendente da salvação

Com efeito, conforme disse, não é uma invenção terrena o que lhes foi transmitido, nem afirmam guardar com tanto cuidado uma doutrina passageira, nem lhes foi confiado o encargo de dispensar mistérios humanos. Mas aquele que é verdadeiramente onipotente, criador de tudo, Deus invisível, dos céus pôs entre os homens e estabeleceu em seus corações a Verdade, o Verbo santo e incom-

preensível; não enviou aos homens, como alguém poderia imaginar, um servo, um anjo, um arconte ou um dos seres a quem fosse confiado o governo da terra ou a administração nos céus, mas o próprio artífice e autor de tudo. Por meio dele criou os céus, encerrou o mar em seus próprios confins; seus mistérios são fielmente guardados por todos os elementos. É ele que faz o sol observar as leis que regulam seu curso cotidiano, sua ordem de brilhar durante a noite é obedecida pela lua e a ele obedecem os astros que seguem o curso da lua; ordenou e dispôs tudo, e a ele estão submetidas todas as coisas: os céus e tudo o que neles há, a terra e tudo o que ela contém, o mar e aquilo que nele existe, o fogo, o ar, o abismo, aquilo que está no alto, nas profundezas e no meio. Este é aquele que foi enviado aos homens.

Talvez, poderia alguém pensar, para mandar, amedrontar, aterrar? De modo nenhum. Ao contrário, foi enviado na humildade e bondade, como um rei manda seu filho rei, foi enviado como Deus, como homem entre os homens, para salvar com a persuasão, não para dominar, pois a violência não se coaduna com Deus. [Deus] o enviou para chamar, não para acusar; para amar, não para julgar; ele o enviará para julgar, e quem poderá agüentar sua vinda? [...] [Não vês que os cristãos] são jogados às feras, para que reneguem o Senhor, e todavia não se deixam vencer? Não vês que quanto mais são perseguidos, tanto mais crescem em número? Isto não parece obra humana, isto é poder de Deus; esta é uma prova da sua presença.

Com efeito, quem entre os homens conhecia plenamente a essência de Deus, antes da sua vinda?

Crês talvez nos discursos vazios e insossos daqueles filósofos considerados dignos de fé? Alguns destes diziam que Deus é fogo: chamam Deus aquilo em que irão acabar; outros o identificavam com a água, outros com algum outro elemento criado por Deus. Certamente, se for aceito algum destes raciocínios, qualquer outro ser criado poderia igualmente ser identificado com Deus. Mas estas são fofocas e imposturas de charlatães; nenhum homem viu ou conheceu Deus, mas ele próprio se revelou. Revelou-se por meio da fé, e apenas com ela é possível ver Deus.

Ele, com efeito, senhor e criador de tudo, autor e ordenador de todas as coisas, mostrou para com os homens não só amor, mas também paciência.

A Diogneto.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA

4 A concepção platônica de Deus

Segundo Clemente, a filosofia platônica é conciliável com a fé cristã. Isso provém do fato de que, talvez, Platão conheceu as Sagradas Escrituras e o extraiu delas.

Por isso, não sem razão, Demócrito afirma que "poucos dos homens sábios, alçando as mãos àquele que agora os gregos chamam ar, fabulam de Zeus; este, com efeito, sabe tudo e dá e retira e é rei de todas as coisas". Raciocinando de modo análogo, também Platão fala obscuramente de Deus: "Em torno do rei do universo gravitam todos os seres e ele é a causa de toda beleza".

Quem é, portanto, o rei de todas as coisas? Deus, medida da verdade das coisas que existem. Como, portanto, as coisas medidas são compreendidas na medida, também a verdade mede-se e compreende-se ao pensar Deus.

Moisés verdadeiramente santo diz: "Não haverá na tua sacola dois pesos diferentes, um grande e um pequeno. Não terás em casa dois tipos de medida, uma grande e uma pequena. Terás um peso completo e justo", tomando Deus como balança e medida e número de todas as coisas.

Os ídolos injustos e iníquos estão escondidos em casa, na sacola e na alma, por assim dizer, suja. A única medida justa, ao invés, o único verdadeiramente Deus, o qual é sempre igual e imparcial, mede e pesa todas as coisas abraçando e mantendo em equilíbrio a natureza do universo com sua justiça, como com uma balança.

"Deus, como diz também o antigo discurso, tendo em suas mãos o princípio e o fim e o centro de todas as coisas, vai direto ao seu fim, andando conforme a natureza. Ele tem sempre atrás de si a justiça que pune aqueles que se desviaram da lei de Deus".

De onde, Platão, tens esta verdade da qual obscuramente falas? De onde esta abundância de argumentos vaticina o culto de Deus? São mais sábios que estes — diz ele — os povos bárbaros. Conheço teus mestres, mesmo

que queiras escondê-los; aprendes a geometria dos egípcios, a astronomia dos babilônios, tomas dos trácios os sábios encantamentos, muitas coisas te ensinaram também os assírios, para as leis verazes e a crença em relação a Deus foste ajudado pelos próprios hebreus.

Clemente de Alexandria,
O Protréptico.

5 A beleza espiritual

Uma vida conforme o Logos *propicia a capacidade de viver segundo a justa medida e, assim, alcançar a verdadeira beleza espiritual.*

A maior de todas as ciências, ao que parece, é conhecer a si mesmo; quem, com efeito, conhece a si mesmo, conhecerá Deus e, conhecendo Deus, se tornará semelhante a ele, não levando ouro nem manto filosófico, mas operando o bem e tendo necessidade de pouquíssimas coisas.

Apenas Deus não tem necessidade de nada e goza sumamente vendo-nos puros na ordem do pensamento e na do corpo, revestidos de uma estola cândida, a temperança.

Tríplice é a atividade da alma. A de entender — que se chama racional — é o homem interior, e guia este homem visível; o homem interior, ao contrário, é guiado por outro, ou seja, Deus. A alma irascível, sendo algo de ferino, está próxima da mania. Multiforme é a apetitiva que é a terceira, mais variada que o deus marinho Proteu; toma formas diversas e estimula os adultérios, a volúpia e a molície.

Tornou-se primeiro um leão barbudo
(ainda há o enfeite); os pêlos do queixo
mostram que é um homem;
depois um dragão, um leopardo, um grande
porco;
o amor pelo ornamento escorregou
na intemperança. O homem não aparece
mais semelhante a uma forte fera,
mas tornou-se água mole
e árvore altíssima.

Desencadeiam-se as paixões, se desenfreiam os prazeres, murcha a beleza e quando sopram contra ela as paixões eróticas da devassidão cai por terra ainda mais depressa que a pétala, e antes mesmo do outono perde o viço e se destrói. A concupiscência, com efeito, torna-se tudo e se transforma em tudo e tudo quer embelezar para esconder o homem.

Mas o homem, com o qual coabita o *Logos*, não altera seu aspecto, não se transforma, tem a forma do *Logos*, é semelhante a Deus, é belo, não se enfeita. É a beleza verdadeira e, com efeito, é Deus; tal homem se torna Deus, porque Deus o quer.

De fato, Heráclito disse bem: "Os homens são deuses, os deuses homens, uma vez que a razão é a mesma". O mistério é claro: Deus está no homem e o homem se torna Deus, e o mediador realiza a vontade do pai. Mediador é o *Logos*, que é comum a ambos: filho de Deus, salvador dos homens, de Deus servo, de nós pedagogo.

Uma vez que a carne é serva, conforme Paulo atesta, quem de fato irá querer enfeitar esta criada, à guisa de alcoviteiro?[1] Que a carne seja forma de servo é atestado pelo Apóstolo quando fala do Senhor. "Aniquilou a si mesmo, tomando a natureza de escravo", chamando escravo o homem de carne antes que o Senhor se tornasse escravo e se encarnasse.

O próprio Deus, porém, sofrendo na carne, libertou a carne da corrupção e, depois de tê-la afastado da escravidão portadora de morte e amarga, a revestiu de imortalidade, dando-lhe este santo ornamento de eternidade: a imortalidade.

Existe ainda outra beleza dos homens, a caridade. "A caridade — diz o Apóstolo — é magnânima, é benigna, não é invejosa, não se vangloria, não se incha". É vanglória o ornamento que tem a aparência do supérfluo e do não necessário. Por isso acrescenta: "não se comporta indecorosamente". Indecorosa é uma figura estranha e não segundo a natureza. A alusão é estranha, como claramente explica o Apóstolo, dizendo: "não procura aquilo que não é seu". A verdade, com efeito, chama natural aquilo que lhe é próprio; a ambição, ao contrário, procura o que é de outrem, permanecendo fora de Deus, do *Logos* e da caridade.

Que o próprio Senhor fosse feio de aspecto o atesta o Espírito pela boca de Isaías: "Nós o vimos, não tem aparência nem beleza, mas um aspecto desprezível, rejeitado diante dos homens". Todavia, quem é melhor que o Senhor? Não a beleza enganadora da carne, mas a verdadeira beleza da alma e do corpo ele fez ver, mostrando a benevolência da alma e a imortalidade da carne.

Clemente de Alexandria, *O Protréptico.*

---

[1]Mediador de relações ilícitas.

ORÍGENES

6 Sabedoria grega e mensagem cristã

Respondendo ao filósofo pagão Celso, que atacara violentamente a mensagem cristã, Orígenes afirma que a "sabedoria deste mundo" é uma concepção errônea da filosofia: Deus deve ser conhecido segundo a sabedoria de Deus, portanto não na dimensão do corpóreo, mas na dimensão do espírito.

1. A "sabedoria" de Deus e a "estultícia" deste mundo

Ora, já que Celso põe em questão esta frase, como se tivesse sido pronunciada por muitos cristãos: "a sabedoria na vida é um mal, a estultícia, ao contrário, é um bem", é preciso dizer que ele calunia, falseando nossa palavra, pois não refere exatamente a passagem de Paulo, que diz precisamente o seguinte (1Coríntios 3,18-19): "Se alguém entre vós crê ser sábio da sabedoria deste mundo, torne-se estulto, para tornar-se sábio; com efeito, a sabedoria deste mundo é estultícia diante de Deus". Ora, o apóstolo não diz simplesmente: "a sabedoria é estultícia diante de Deus", mas diz "a sabedoria deste mundo". E ainda, quando diz: "se alguém entre vós crê ser sábio", não acrescenta em duas palavras "torne-se estulto", mas especifica: "neste mundo, torne-se estulto, para tornar-se sábio".

Por "sabedoria deste mundo" nós entendemos portanto toda filosofia, fundada sobre falsos conceitos, que se torna ociosa e inútil, conforme as Sagradas Escrituras; por outro lado, dizemos que a estultícia é boa não em sentido absoluto, mas quando alguém parece estulto aos olhos deste mundo. O mesmo seria, se nós chamássemos estulto um filósofo platônico, o qual crê na imortalidade da alma e na doutrina da sua transmigração, diante dos estóicos, dos peripatéticos e dos epicuristas: os estóicos, com efeito, caçoam desta convicção, os peripatéticos põem na berlinda as fofocas de Platão, enquanto os epicuristas tacham de superstição aqueles que admitem a providência e põem Deus acima de todas as coisas. Além disso, o discípulo verdadeiro de Jesus, Paulo, nos mostra que segundo o entendimento da doutrina cristã é muito melhor aceitar os argumentos da fé com o auxílio da razão e da sabedoria, do que com o auxílio da simples fé, e o mostra dizendo (1Coríntios 1,21): "Uma vez que, com efeito, nos sábios desígnios de Deus o mundo não conheceu Deus por meio da sabedoria, ele se comprouve de salvar os fiéis mediante a estultice da pregação". É bem claro, portanto, que, com estas palavras, ele quis mostrar que era necessário conhecer Deus na sabedoria de Deus. E uma vez que isso não se verificou, Deus se comprouve em um segundo tempo de salvar os fiéis, não mediante a simples estultice, mas mediante a estultícia que se refere e concerne à pregação. Disso temos, portanto, que por estultícia de pregação devemos entender a mensagem de Jesus Cristo crucificado, como de resto o entende Paulo, quando diz (1Coríntios 1,23-24): "Nós anunciamos Jesus Cristo crucificado, escândalo para os judeus, estultícia para os gentios, mas para aqueles que foram chamados, tanto judeus como gregos, Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus".

Orígenes, *Contra Celso*, livro I, 13.

2. Deus transcende as capacidades de compreender que são próprias do homem

Afirmamos que na sua realidade Deus é incompreensível e imperscrutável. Ainda que possamos pensar e compreender alguma coisa de Deus, devemos crer que ele seja de longe superior àquilo que dele pensamos. Admitamos, com efeito, ver uma pessoa que a custo pode observar a centelha de uma luz ou o clarão de uma fraca lamparina: se quisermos comparar com a luminosidade e o esplendor do sol aquele cuja vista não pode acolher mais luz do que a que dissemos, não lhe deveremos dizer que a luz do sol é incomparavelmente superior à luz que ele vê? Analogamente, quando nossa inteligência está fechada na estreiteza da carne e do sangue e se torna mais tarda e obtusa pelo contato com esta matéria, mesmo que no confronto com a natureza corpórea seja de longe superior, todavia, quando tende às realidades incorpóreas e procura compreendê-las, tem a custo o valor de uma centelha ou de uma lamparina. Mas, entre as realidades intelectuais, ou seja, incorpóreas, o que é tão superior a todos, tão inefavelmente e inestimavelmente excelente quanto Deus? Por isso a natureza dele não pode ser compreendida pela

capacidade da mente humana, mesmo que seja a mais pura e a mais límpida.

Todavia, não parece fora de lugar se, para tornar mais evidente o conceito, nos servirmos de outra comparação. Por vezes nossos olhos não podem olhar a natureza da luz, ou seja, a substância do sol; mas observando seu esplendor e os raios que se difundem nas janelas ou em pequenos ambientes aptos a receber a luz, daqui podemos argüir quão grande é o princípio e a fonte da luz material. Analogamente, as obras da providência e a maestria que se revela em nosso universo são, por assim dizer, os raios de Deus em comparação com sua natureza e sua substância. Portanto, uma vez que com suas forças nossa mente não pode conceber Deus como ele é, pela beleza de suas obras e pela magnificência de suas criaturas ela o reconhece como pai do universo.

Por isso não devemos crer que Deus seja corpo ou seja encerrado em um corpo, e sim que ele é natureza intelectual simples, à qual absolutamente nada se pode acrescentar, para que não se pense que ele tenha em si algo de mais ou de menos: ele é, em sentido absoluto, mônada e, por assim dizer, ênada:[1] inteligência e fonte da qual derivam toda inteligência e toda substância intelectual.

Orígenes, *Os princípios*, livro I, 1,5-6.

3. O mundo das Idéias platônicas incluído e transfigurado na Sabedoria de Deus

A este ponto, porém, a inteligência humana se entrega, forçada a se perguntar como é possível explicar que, a partir do momento que Deus sempre existiu, também as criaturas sempre existiram; e que existiram, por assim dizer, sem ter tido início, as criaturas que sem dúvida devemos crer que foram criadas e feitas por Deus. Visto que, aqui entram em contraste entre si as idéias dos homens, enquanto de ambas as partes se opõem e contrastam conceitos validíssimos que procuram atrair a si aquele que os considera, eis o que, segundo a limitadíssima capacidade da nossa inteligência, nos vem à mente, e que pode ser declarado sem nenhum perigo para a fé. Deus sempre foi Pai, e sempre teve o Filho unigênito, que, conforme tudo o que expusemos acima, é chamado também de sabedoria: esta é a sabedoria com a qual Deus sempre se alegrava tendo criado o mundo (Provérbios 8,30ss), motivo pelo qual também entendemos que Deus sempre se alegra. Ora, nesta sabedoria, que sempre estava com o Pai, estava sempre contida, preordenada sob a forma de idéias, a criação, de modo que não houve momento em que a idéia daquilo que teria sido criado não estivesse na sabedoria.

Parece-me que talvez desse modo nós, nos limites da nossa pequenez, possamos pensar Deus de modo ortodoxo, pois não dizemos que as criaturas são não-geradas e coeternas com Deus, e por outro lado nem que Deus, antes nada tendo feito de bom, tenha começado a operar depois de uma mudança, a partir do momento que é verdadeiro o que foi escrito: "Tudo fizeste na sabedoria" (Salmo 103,24). E se tudo foi feito na sabedoria, pois a sabedoria sempre existiu, pré-constituídos sob a forma de idéias sempre existiam na sabedoria os seres que sucessivamente teriam sido criados também segundo a substância. Penso que pensando justamente nisso Salomão diz no Eclesiastes: "O que foi feito? O mesmo que será feito; o que foi criado? O mesmo que será criado. Não há nada de novo sob o sol. E se alguém disser: 'Eis, isto é novo', isso já existiu nos séculos que existiram antes de nós" (Eclesiastes 1,9ss). Portanto, se tudo isso que existe sob o sol existiu já nos séculos que se passaram antes de nós, pois não há nada de novo sob o sol, sem dúvida sempre existiram todas as coisas, os gêneros e as espécies, e poderíamos dizer também aquilo que é numericamente uno.

Orígenes, *Os princípios*, livro I, 4,4-5.

7 A apocatástase

Na passagem seguinte, Orígenes ilustra sua célebre teoria da apocatástase, segundo a qual todas as coisas no fim do mundo serão recapituladas na unidade originária de Deus, que será tudo em todos.

O fim do mundo é prova de que todas as coisas chegaram à plena realização. Este fato nos lembra que se alguém é tomado pelo desejo de ler e conhecer argumentos tão árduos e difíceis deverá ter inteligência cultivada e completa. Com efeito, se ele não tiver tido certa experiência de questões de tal gênero, estes argumentos lhe parecerão inúteis e supérfluos [...].

[1] Ou seja, realidade absolutamente unitária e simples que não admite em si nenhuma forma de multiplicidade.

O fim do mundo ocorrerá quando cada um for submetido às penas conforme os próprios pecados (Mateus 24,36); e somente Deus conhece o tempo em que cada um receberá aquilo que merece. Consideremos todavia que a bondade de Deus por obra de Cristo conduzirá todas as criaturas para um fim único, depois de ter vencido e submetido também os adversários. Com efeito, assim diz a Escritura: "Disse o Senhor ao meu senhor: Senta-te à minha direita até que eu ponha teus inimigos como escabelo de teus pés" (Salmo 109,1). Se não parece claro aquilo que a palavra do profeta quer dizer, aprendamos mais abertamente de Paulo, que diz: "É preciso que Cristo reine até que tenha posto todos os seus inimigos sob seus pés" (1Coríntios 15,25). E se nem estas palavras tão evidentes do apóstolo nos esclarecem suficientemente o que significa pôr os inimigos sob os pés, ouve como ele continua: "Com efeito, é preciso que tudo lhe seja submetido" (1 Coríntios 15,27). Mas o que é a submissão pela qual tudo deve estar submetido a Cristo? Creio que seja aquela pela qual também nós desejamos estar submetidos a ele, pela qual se lhe submetem os apóstolos e todos os santos que o seguiram: com efeito, submissão pela qual estamos submetidos a Cristo significa salvação que Cristo dá a seus submetidos, conforme tudo o que dizia também Davi: "Não estará minha alma submetida a Deus? Com efeito, dele vem minha salvação" (Salmo 61,1).

Observando tal fim, em que todos os inimigos serão submetidos a Cristo e também será destruído o último inimigo, a morte, e Cristo, a quem tudo foi submetido, entregará o reino a Deus pai (1Coríntios 15,24ss), disso conhecemos o início das coisas. Com efeito, o fim é sempre semelhante ao início: e como um só é o fim de tudo, assim devemos entender um só início de tudo, e como um só é o fim de múltiplas coisas, assim, de um só início derivaram coisas muito variadas e diferentes, que de novo, pela bondade de Deus, a submissão de Cristo e a unidade do Espírito Santo são reconduzidas a um só fim, que é semelhante ao início [...].

Devemos crer que toda esta nossa substância corpórea será tirada de tal condição quando cada coisa for reintegrada para ser uma só coisa (João 17,21), e Deus será tudo em todos (1Coríntios 15,28). Isso, porém, não acontecerá em um momento, mas lenta e gradualmente, através de séculos infinitos, pois a correção e a purificação sucederão pouco a pouco e singularmente, e enquanto alguns com ritmo mais veloz se apressarão em primeiro lugar para a meta e outros os seguirão de perto, outros, ao contrário, permanecerão muito atrás. E assim, mediante inumeráveis ordens constituídas por aqueles que progridem e, de inimigos que eram, se reconciliam com Deus, chega-se ao último inimigo, a morte, para que também este seja destruído e não haja mais inimigo (1Coríntios 15,26).

Quando todas as almas racionais forem reconduzidas a esta condição, então também a natureza deste nosso corpo será levada à glória de corpo espiritual. Com efeito, como vemos que das naturezas racionais as que mereceram a bem-aventurança não são de natureza diferente em relação às que viveram na indignidade do pecado, mas são as mesmas, que antes pecaram e depois, convertidas e reconciliadas com Deus, foram novamente chamadas à bem-aventurança: da mesma forma, também sobre a natureza do corpo não devemos crer que um corpo é este de que agora usamos na ignomínia, na corruptibilidade e na fraqueza, e outro será aquele do qual faremos uso na incorruptibilidade, no poder e na glória; mas será sempre este mesmo corpo que, deixando estas imperfeições de agora, será transformado na glória e se tornará corpo espiritual, de modo que tendo sido vaso para uso vulgar, uma vez purificado se tornará vaso de luxo (Romanos 9,21), receptáculo de bem-aventurança. E devemos crer que nesta condição permanecerá sempre e imutavelmente por vontade do Criador, segundo a fé de Paulo que diz: "Temos uma habitação não feita por mão de homens, eterna nos céus" (2Coríntios 5,1).

Orígenes, *Os princípios*,
livro III, 6.

Os três luminares da Capadócia e as grandes figuras do Pseudo-Dionísio Areopagita, Máximo o Confessor e João Damasceno

I. A era áurea da Patrística e o Concílio de Nicéia

• A promulgação do edito de Constantino em 313 permite à fé cristã manifestar-se publicamente, saindo da clandestinidade. Isso influiu também sobre a reflexão teológica, que, enquanto estava sempre mais se medindo com a filosofia e as disciplinas profanas, registrava o acender-se de debates e polêmicas sobre o conteúdo da doutrina.

O edito de Milão (313) → § 1

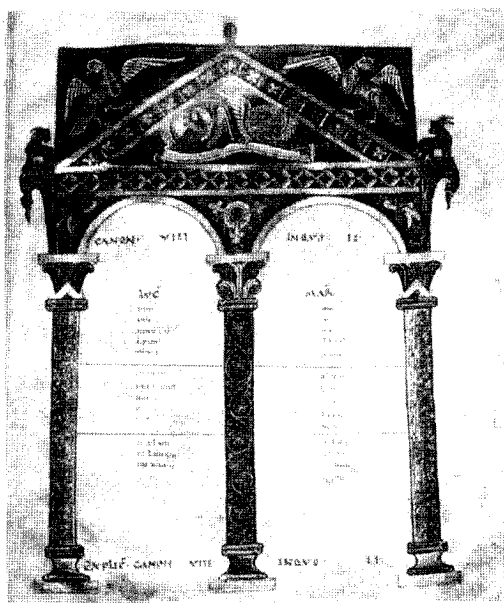
• Se o evento principal do séc. IV foi o Concílio de Nicéia (325) que fixou o "Credo", isto é, o símbolo da fé dos cristãos, o evento filosófico mais significativo foi a tentativa de recuperar a cultura clássica dentro da fé.

O Concílio de Nicéia (325) → § 2

1 O edito de Milão e as disputas teológicas

O ano de 313 marca uma reviravolta decisiva: Constantino promulga o edito de Milão, no qual sanciona a liberdade de culto e procura conquistar o favor dos cristãos. Cessando as perseguições, o pensamento cristão caminha para se tornar soberano. Ao longo do século IV e na primeira metade do século V, a dogmática cristã tomou forma definitiva, através de acesos debates, que se concluíram em alguns concílios, que se tornaram marcos na história da Igreja, como os de Nicéia (325), Éfeso (431) e Calcedônia (451).

Entre os teólogos desse período que se destacaram por engenho e cultura, podemos recordar os seguintes.

Eusébio de Cesaréia (263-340) escreveu uma *História da Igreja* que vai até 324 e defendeu firmemente Orígenes; em sua *Preparação evangélica* mostra muita sim-

Uma página dos Cânones das Concordâncias dos Evangelistas *de Eusébio (de um códice dos sécs. X-XI, conservado na Biblioteca Queriniana de Bréscia).*

patias pelo platonismo, a ponto de considerar Platão em concordância com Moisés.

Ário, que nasceu na Líbia em 256 e morreu em 336, sustenta que o Filho de Deus foi criado do não-ser como todo o resto e, conseqüentemente, desencadeou a grande discussão trinitária que levaria ao Concílio de Nicéia.

Atanásio (295-373) foi o campeão da tese da "consubstancialidade" do Pai e do Filho e, portanto, o grande adversário de Ário e o triunfador do Concílio de Nicéia.

Basílio de Cesaréia, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa sobressaem do ponto de vista cultural e filosófico, e deles falaremos adiante.

Nemésio de Emesa (sécs. IV-V) foi autor de um tratado *Sobre a natureza do homem.*

Por fim, recordemos Sinésio de Cirene (370-413), formado na última escola platônica de Alexandria, que se tornou bispo de Ptolemaida.

2 O Concílio de Nicéia e a fixação do "credo"

O acontecimento principal desse período pode ser considerado o Concílio de Nicéia de 325, ao qual já acenamos várias vezes, onde nasceu o símbolo da fé, destinado a ser o "credo" de todos aqueles que se reconhecem como cristãos.

Eis os pontos centrais do grande símbolo de Nicéia: "Cremos em um só Deus onipotente (*pantokrátor = omnipotens),* criador (*poietés = factor)* de todas as coisas, visíveis e invisíveis. E em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, gerado *(genethéis = natus)* do Pai, ou seja, da substância *(ousía = substantia)* do Pai, Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro: gerado *(ghenetós = genitus)* e não criado *(poiethéis = factus),* consubstancial *(homooúsios = consubstantialis)* ao Pai, pelo qual todas as coisas foram criadas *(eghéneto = facta sunt),* as que estão no céu e as que estão na terra; por nós e por nossa salvação, ele desceu, se encarnou por obra do Espírito Santo (...) e ao terceiro dia ressuscitou, subiu ao céu e virá para julgar os vivos e os mortos (...). Creio no Espírito Santo (...)".

Faltam ainda a aquisição do conceito de *Pessoa* e o aprofundamento das relações entre as três Pessoas *(hypostáseis, personae),* que só chegariam posteriormente e dos quais falaremos quando tratarmos de santo Agostinho.

O primeiro concílio ecumênico (Nicéia, 325) em que se condena o arianismo: o ícone do mosteiro grego Metamorphosis representa Ário submetido pela unidade da fé do concílio ecumênico.

II. Gregório de Nissa e os Padres Capadócios

• Os pontos principais do pensamento de Gregório de Nissa (335-394), o maior dos luminares da Capadócia, são três:

1) a prevalência do mundo inteligível sobre o mundo sensível, que é concebido como produto de qualidades e de forças incorpóreas (cor, forma, extensão etc.);

Gregório de Nissa → § 1-4

2) a antropologia fundada não mais sobre a semelhança entre o homem e o cosmo, mas sobre a semelhança entre o homem e Deus;

3) a possibilidade de ascender até Deus, removendo tudo aquilo de carnal e de passional que nos separa dele.

1 A recuperação da cultura clássica dentro da fé

Na história das idéias filosóficas, dos teólogos mencionados, interessa sobretudo Gregório de Nissa (335-394), que, juntamente com seu irmão Basílio de Cesaréia (331-379) e com Gregório Nazianzeno (330-390), retomou de seus antecessores a herança grega com maior consistência e consciência.

A esse propósito, escreve Werner Jaeger: "Orígenes e Clemente moveram-se por esse caminho de altas reflexões, mas agora era preciso muito mais. Certamente, Orígenes dera sua teologia à religião cristã no espírito da tradição filosófica grega, mas aquilo a que os Padres da Capadócia visavam em seu pensamento era uma *civilização cristã total*. E levavam para essa empresa a contribuição de vasta cultura, que fica evidente em cada parte de seus escritos. Apesar de suas convicções religiosas, que se opunham a uma reconquista da religião grega, que naquela época era solicitada por forças poderosas do Estado (basta pensar nas tomadas de posição do imperador Juliano), não mantiveram oculto o seu alto apreço pela herança cultural da antiga Grécia.

E assim encontramos uma clara linha de demarcação entre religião grega e cultura grega. Desse modo, sob nova forma e em nível diferente, eles revivem a conexão, sem dúvida positiva e produtiva, entre cristianismo e helenismo, que já encontramos em Orígenes. Nesse caso, não é exagerado falar de uma espécie de *neoclassicismo cristão*, que é mais do que um fato puramente formal. Graças à sua obra, o cristianismo ergue-se agora como herdeiro de tudo o que parecia digno de sobreviver na tradição grega. Com isso, ele não apenas se fortalece e reforça sua posição no mundo civil, como também salva e dá nova vida a um patrimônio cultural que, em grande parte, sobretudo nas escolas retóricas da época, se tornara uma forma vazia e adulterada de uma tradição clássica já enrijecida. Muito já se disse sobre os vários renascimentos que a cultura clássica, tanto grega como romana, experimentou ao longo da história, no Oriente e no Ocidente. Mas pouca atenção se deu ao fato de que, *no século IV, a época dos grandes Padres da Igreja, temos um verdadeiro renascimento* que deu à literatura greco-romana algumas de suas maiores personalidades, que exerceram influência duradoura na história e na cultura, desde sua época até nossos dias. E a diversidade do espírito grego em relação ao romano é bem caracterizada pelo fato de que o Ocidente latino tem o seu Agostinho, ao passo que foi por intermédio dos Padres capadócios que o Oriente grego produziu nova cultura".

A tese de Jaeger (que nos deu imponente edição crítica das obras de Gregório de Nissa) tem muito de verdadeiro, pois apresenta o mérito de reler os capadócios sob nova e fecunda ótica. Entretanto, essa recuperação da cultura clássica redunda num *aumento dos espaços da razão no interior da fé, sem nenhuma redução da razão à dimensão mundana*. Gregório de Nissa é categórico: "Usamos a sagrada Escritura como norma e lei de toda doutrina". A cultura profana é "estéril, porque, quando concebe, não leva o parto a cumprimento. (...) Mesmo que tais doutrinas nem sempre sejam de todo vãs e informes, o que acontece é que abortam antes de

alcançar a luz do conhecimento de Deus". A filosofia grega é útil, mas só se oportunamente purificada: "A filosofia moral e a filosofia política poderiam realmente favorecer uma autêntica vida espiritual, se conseguissem purificar seus dados doutrinários das deturpações de erros profanos".

O *Grande discurso catequético,* que constitui a obra teológica de maior destaque de Gregório de Nissa, representa a primeira síntese orgânica dos dogmas cristãos, amplamente fundamentada e muito bem construída. Por longo tempo ela permaneceu como modelo e ponto de referência.

Entre os diversos temas tratados nas obras de Gregório de Nissa, apontamos três, de particular interesse filosófico e moral.

2 Realidade inteligível e mundo sensível

Gregório distingue, platonicamente, a realidade em mundo inteligível e mundo sensível e corpóreo. Mas, neoplatonicamente, o mundo sensível é quase esvaziado de sua materialidade, sendo concebido como produto de qualidades e forças incorpóreas, como se pode ler no *De opificio hominis:* "Como não há corpo que não seja dotado de cor, forma, resistência, extensão, peso e das outras qualidades restantes — cada uma das quais *não é corpo,* mas algo diferente do corpo, segundo o caráter particular —, assim, pelo contrário, *onde quer que ocorram tais coisas se opera a existência do corpo.* Mas, como a cognição dessas qualidades é inteligível e como a Divindade, por natureza, também é substância inteligível, então *não é inverossímil que, na natureza incorpórea, também possam existir esses princípios inteligíveis, pela gênese dos corpos, com a natureza inteligível fazendo brotar as forças espirituais e o encontro entre eles levando ao nascimento da natureza material".*

3 A doutrina do homem

Outra idéia de Gregório de Nissa sobre o homem também se destacou. Dizer que o homem é um "microcosmo", como fizeram os filósofos gregos, significa dizer algo muito inadequado. *O homem é muito mais.* Eis as palavras precisas de Gregório, que podem ser lidas na *Criação do homem:* os filósofos pagãos "imaginaram coisas mesquinhas e indignas da magnificência do homem, na tentativa de elevar o momento humano. Disseram, com efeito, que o homem é um microcosmo, composto pelos mesmos elementos do todo. E, com esse esplendor do nome, quiseram fazer o elogio da natureza, esquecendo-se de que, desse modo, tornavam o homem semelhante às características próprias da mosca e do rato, pois, com efeito, também neles há a mistura de quatro elementos. (...) Que grandeza tem, portanto, o homem se o consideramos figura e semelhança do cosmo? Deste céu que nos circunda, da terra que muda, de todas as coisas neles contidas e que passam, com aquilo que os circunda? Mas em que consiste então, segundo a Igreja, a grandeza do homem? Não na semelhança com o cosmo, mas sim *no ser à imagem do Criador da nossa natureza".* A alma e o corpo do homem são criados simultaneamente, a alma sobrevive e a ressurreição reconstitui a união. Gregório retoma de Orígenes a idéia da apocatástase, ou seja, da reconstituição de todas as coisas assim como eram na origem: até mesmo os maus, depois de terem sofrido as penas purificadoras, retornarão ao estado original (todos se salvarão).

4 A ascensão a Deus

Por fim, encontramos em Gregório uma versão cristã da elevação a Deus neoplatônica, que se realiza mediante a remoção daquilo que nos divide de Deus: "A divindade é pureza, libertação em relação às paixões e remoção de todo mal: se todas essas coisas estão em vós, então Deus está realmente em vós. Se o vosso pensamento está livre de todo mal, liberto das paixões, imune a toda impureza, então vós sois bem-aventurados, porque vedes claramente e porque, estando purificados, percebeis aquilo que é invisível para aqueles que não estão purificados. E, uma vez removida dos olhos de vossa alma a obscuridade carnal, vereis claramente a bem-aventurada visão".

Teófilo de Antioquia já dizia: "Mostrame o teu homem e eu te mostrarei o meu Deus". Aprofundando esse conceito, Gregório de Nissa leva-o à sua formulação perfeita com esta afirmação, que o marca do modo mais significativo: "A medida pela qual podeis conhecer a Deus está em vós mesmos". 1

III. O Pseudo-Dionísio Areopagita

• **Entre os sécs. V e VI viveu o autor de um *Corpus* de escritos que chegou até nós sob o nome de Dionísio Areopagita, que tenta uma interpretação do pensamento cristão com base na filosofia de Proclo.**

A característica conhecida do pensamento de Dionísio é a introdução da teologia chamada *apofática* (negativa), pela qual a absoluta transcendência de Deus em relação ao mundo não permite que ele seja designado por nenhum termo, nem mesmo filosófico, dado que todo termo designa uma realidade finita. Portanto, resta apenas designá-lo com uma série de negações (dizer aquilo que não é, e não aquilo que é), ou recorrer até ao silêncio místico.

O Pseudo-Dionísio Areopagita
→ § 1

1 Formulação da teologia apofática

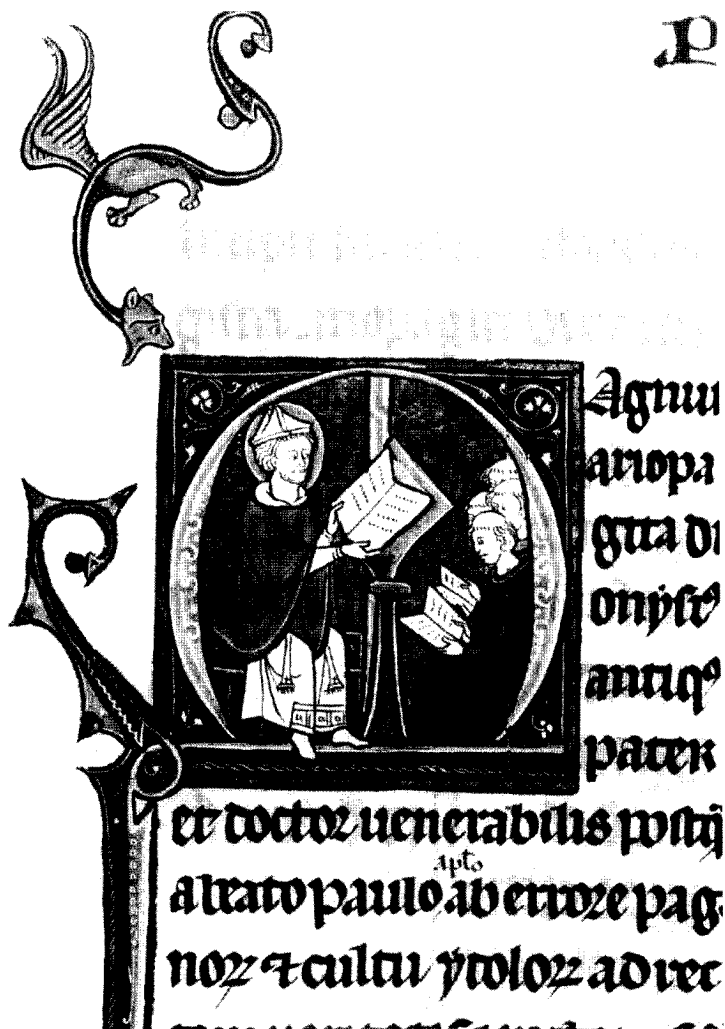
Entre os séculos V e VI, viveu o autor que se denomina Pseudo-Dionísio Areopagita, que foi confundido com aquele Dionísio que são Paulo converteu com seu discurso no Areópago. Sob seu nome, chegou-nos um *corpus* de escritos (*Hierarquia celeste, Hierarquia eclesiástica, Nomes divinos, Teologia mística* e *Cartas*), que teve grande repercussão na Idade Média (a própria estrutura hierárquica do *Paraíso* de Dante foi influenciada pela concepção hierárquica da realidade de Dionísio).

Dionísio repropõe o neoplatonismo em termos cristãos, sobretudo o platonismo tal como se configurara na formulação elaborada por Proclo. Mas o que mais se destaca nesse *corpus*, que contém muitas concepções bastante sugestivas, é a formulação da teologia "apofática" (ou negativa). Deus pode ser designado por muitos nomes extraídos das coisas sensíveis e entendidos em sentido translato, enquanto e à medida que ele é causa de tudo; de modo menos inadequado, Deus pode ser designado por nomes extraídos da esfera das realidades inteligíveis, como "belo" e "beleza", "amor" e "amado", "bem" e "bondade", e assim por diante; mas, melhor ainda, Deus pode ser designado *negando-lhe todo atributo, à medida que ele é superior a todos; é o "supra-essencial" e, portanto, o silêncio e a treva expressam melhor essa realidade supra-essencial do que a palavra e a luz intelectual.*

Eis o trecho mais significativo da *Teologia mística:* "A Causa boa de todas as coisas pode ser expressa com muitas e com poucas palavras, *mas também com a ausência absoluta de palavras.* Com efeito, não há palavra nem inteligência para expressá-la, *porque está colocada supra-substancialmente além de todas as coisas* e só se revela verdadeiramente e sem nenhum véu para aqueles que transcendem todas as coisas impuras e puras, superam toda a subida de todos os cumes sagrados, abandonam todas as luzes divinas e os sons e discursos

■ **Teologia apofática.** A teologia do Pseudo-Dionísio Areopagita é fortemente inspirada no Neoplatonismo, para o qual o Princípio primeiro e supremo do Uno está acima de tudo, absolutamente transcendente e separado de todas as outras realidades que dele derivam. Isso implica que qualquer nome que se possa atribuir a Deus é fortemente inadequado: é muito melhor dizer aquilo que Deus *não é*, do que aquilo que *é*; em outras palavras, é mais correto predicar de Deus atributos negativos (não-gerado, incorruptível, imóvel, não-causado etc.), do que atributos positivos (bom, belo, santo etc.)

celestes e *penetram na escuridão onde verdadeiramente reside, como diz a Escritura, aquele que está além de tudo"*. E trascendendo tudo aquilo que é sensível e também aquilo que é inteligível e inteligente, o homem pode aderir "àquele que é completamente impalpável e invisível" e pertencer completamente "àquele que tudo transcende e a nenhum outro, pela inatividade de todo conhecimento", tornando-se capaz de "conhecer para além da inteligência por meio do nada conhecer". 2

Miniatura (tirada da primeira página do Códice de Urbino lat. 62, conservado na Biblioteca Vaticana) que representa o Pseudo-Dionísio Areopagita, filósofo da antiguidade tardia, que teve grande influência sobre o pensamento medieval.

IV. Máximo o Confessor e a última grande batalha cristológica

• A filosofia de Máximo o Confessor (579/580-662) é dirigida sobretudo à tematização do papel central de Cristo e à defesa do dogma da presença nele de duas vontades, a humana e a divina: Cristo, portanto, pode ser considerado verdadeiro homem e verdadeiro Deus, diversamente do que diziam os monoenergistas (que consideravam que em Cristo existisse apenas uma energia divina) e os monotelitas (que consideravam que em Cristo existisse apenas uma vontade divina).

A defesa do dogma cristológico
→ § 1

1 Afirmação do dogma de Cristo "verdadeiro Deus e verdadeiro homem"

Máximo viveu de 579/580 a 662 e representa a última grande voz original da Patrística grega. Entre suas obras, podemos recordar os poderosos *Ambigua*, traduzidos para o latim por Escoto Eriúgena, nos quais são discutidas passagens difíceis de Dionísio e Gregório de Nissa, as *Questões a Talássio*, os sugestivos *Pensamentos sobre o amor*, bem como os *Pensamentos sobre o conhecimento de Deus e sobre Cristo*, o *Livro ascético*, a *Interpretação do pai-nosso*, a *Discussão com Pirro*, a *Mistagogia*, numerosos *Opúsculos teológicos* e várias *Cartas*.

Máximo é importante tanto pelo aspecto filosófico (ele apresenta uma forma de neoplatonismo repensado a fundo em função da teologia cristã) como pelo aspecto místico-ascético e, sobretudo, pelo aspecto teológico, particularmente por sua cristologia.

Ele foi grande sobretudo pela batalha que travou com energia contra as últimas doutrinas que ameaçavam o dogma cristológico sancionado pelo Concílio de Calcedônia. Com efeito, haviam-se difundido doutrinas que sustentavam que, em Cristo, existe uma só energia (monoenergismo) e uma só vontade (monoteletismo) de natureza divina. Tratava-se de formas de cripto-monofisismo. Máximo as refutou, demonstrando, com eficácia e grande tenacidade, que em Cristo há *duas atividades e duas vontades: a divina e a humana*. E assim conseguiu levar à vitória a tese de *Cristo como verdadeiro Deus e verdadeiro homem*. Mas pagou essa sua batalha com grandes sofrimentos: sua língua foi cortada, sua mão direita amputada e ele próprio mandado para o exílio. Por isso foi chamado o "Confessor", ou seja, "Testemunha" da verdadeira fé em Cristo, que ele chamou "o mais forte de todos, porque é e se diz a Verdade".

O núcleo essencial do pensamento de Máximo está na tematização do papel central da pessoa de Cristo de um ponto de vista tanto antropológico como metafísico, ontológico e cosmológico, com ousadíssimo entrecruzamento de planos, em que convergem e se fundem suas concepções antropocêntricas, teocêntricas e cristocêntricas.

Em uma célebre passagem dos *Ambigua*, que exerceu profunda influência sobre Escoto Eriúgena, Máximo apresentou cinco distinções fundamentais da realidade: entre Deus e criatura, entre mundo inteligível e sensível, entre céu e terra, entre paraíso e mundo habitado, entre homem e mulher. A partir da posição central do homem, que é imagem de Deus e, ao mesmo tempo, como microcosmo — é, portanto, um privilegiado anel de conjunção de todos os seres —, Máximo explicou que a tarefa de unificação universal, confiada por Deus ao homem, decaído por causa do pecado original, foi realizada pelo Verbo, em que a natureza humana e a divina se uniram, sem mistura.

Eis a passagem: "Uma vez que, portanto, o homem, depois que foi criado, não se moveu naturalmente para o imóvel, como seu Princípio (quero dizer, Deus), mas se dirigiu, contra a natureza, voluntariamen-

te, de modo irracional, para aquilo que está abaixo dele, sobre o qual ele próprio, por ordem divina, teria devido comandar [...], e assim pouco faltou para que de novo miseravelmente corresse o perigo de afundar no não-ser, por isso são transformadas as naturezas [...]. E Deus se torna homem a fim de salvar o homem perdido, tendo unificado em si as partes dispersas da natureza na sua totalidade e as formas universais dos particulares, de que devia surgir por natureza a união daquilo que estava dividido [...]. E assim realizou o grande Desígnio do Pai, recapitulando tudo aquilo que está no céu e sobre a terra em Si, em que tudo foi criado".

A partir da concepção do Confessor, segundo a qual tudo é recapitulado em Cristo, no qual e pelo qual tudo existe, o maior estudioso moderno de Máximo (H. U. von Balthasar) descreveu a existência humana como ato litúrgico, oferta, adoração transfiguradora em um templo, tendo como nave o cosmo inteiro, ou seja, como "liturgia cósmica". Textos 3 4 5

V. João Damasceno

• João Damasceno (primeira metade do séc. VIII), diversamente dos outros Padres, assumiu elementos filosóficos também de Aristóteles e não somente de Platão.

No Oriente, Damasceno gozou de autoridade semelhante à de que gozou santo Tomás no Ocidente.

A recuperação de Aristóteles *→ § 1*

1 Recuperação da filosofia aristotélica

Com João Damasceno, que desenvolveu suas atividades na primeira metade do século VIII, encerra-se o período da Patrística grega. João não foi uma mente especulativa original, mas sim um grande sistematizador. Sua obra intitulada *Fonte do conhecimento,* subdividida em uma parte filosófica, uma sobre a história das heresias e outra teológico-doutrinária, tornou-se ponto de referência por muito tempo. A terceira parte, traduzida para o latim por Burgúndio de Pisa, por volta de meados do século XII, sob o título *De fide orthodoxa,* constituiu um modelo para as sistematizações escolásticas. Ao contrário da maior parte dos Padres gregos, que haviam extraído os seus instrumentos conceituais de Platão e do Platonismo, João Damasceno se apoiou na filosofia de Aristóteles. No Oriente, gozou de autoridade que pode até mesmo ser comparada à usufruída por santo Tomás no Ocidente.

João Damasceno compõe um sermão. Miniatura do séc. XI, conservada na Biblioteca Apostólica Vaticana.

Gregório de Nissa

1 Os dois planos da realidade: sensível e supra-sensível

Gregório utiliza a distinção platônica dos dois planos da realidade (sensível e supra-sensível) para exprimir algumas verdades da fé cristã. Retoma o conceito de homem como "microcosmo", enquanto imagem de Deus, que é seu Criador.

1. Os dois planos da realidade: o supra-sensível e o sensível

São dois os planos que o pensamento percebe na realidade, onde a especulação distingue o mundo inteligível e o mundo sensível. E nada se poderia conceber além desta divisão na natureza dos seres existentes. Estes dois planos são profundamente distintos entre si, de modo que nem a realidade sensível está presente nas características do inteligível, nem a inteligível nas do sensível, mas cada uma delas caracteriza-se pelas qualidades opostas. Com efeito, a natureza inteligível é uma realidade incorpórea, intocável e sem forma; a natureza sensível, ao contrário, como o próprio nome indica, está sujeita à percepção dos sentidos.

Todavia, assim como no próprio mundo sensível, onde a oposição entre os elementos é profunda, certo acordo de equilíbrio entre os contrários foi excogitado pela sabedoria que dirige o universo, e assim toda a criação aparece internamente harmonizada, sem que nenhuma dissonância natural interrompa a continuidade do acordo; do mesmo modo se realiza por obra da sabedoria divina uma mistura e uma combinação do sensível com o inteligível, para que tudo possa participar de modo igual no bem e nada do que existe seja privado da participação na natureza superior. Assim a esfera adequada à natureza inteligível é na realidade a essência sutil e móvel, que pelo espaço ocupado acima do cosmo obtém da peculiaridade da sua natureza uma grande afinidade com o inteligível; mas a ação de uma providência mais alta efetua uma mistura do inteligível com o mundo sensível, a fim de que nada do que existe na criação possa ser rejeitado, como diz o Apóstolo, nem excluído da participação no divino.

Por isso manifesta-se no homem a mistura de inteligível e de sensível, que é obra da natureza divina, conforme ensina o relato da criação do mundo. Diz, com efeito, que "Deus, tomando barro da terra, formou o homem e com o próprio sopro infundiu a vida na sua criatura", para que desse modo o elemento terrestre se elevasse junto ao divino, e uma só e idêntica graça se expandisse por toda a criação mediante a mistura da natureza inferior com a natureza sobre-humana.

Gregório de Nissa,
A grande catequese.

2. O homem não é apenas um microcosmo, mas uma imagem do Criador do cosmo

"Mas como pode", objetei, "a certeza da existência de Deus demonstrar também a existência da alma humana? A alma não é idêntica a Deus: apenas neste caso se admitíssemos uma coisa seria necessário admitir tudo o mais".

E ela[1] replicou: "Os sábios dizem que o homem é um microcosmo que compreende em si os mesmos elementos dos quais o universo está cheio. Se esta teoria for justa — e parece ser — não teríamos talvez necessidade de outro aliado para confirmar nossas suposições sobre a alma. Supusemos que ela possui natureza distinta e particular, profundamente diversa da espessura própria dos corpos. Quando tomamos conhecimento de todo o universo mediante as percepções sensoriais, a mesma energia que anima nossas sensações nos leva a pensar no objeto e na idéia que se encontra acima delas, e nosso olho se torna o intérprete da sabedoria onipotente que se contempla no universo e que anuncia aquele que o mantém unido por meio dela; do mesmo modo, quando olhamos nosso universo, sentimo-nos não pouco ajudados a alcançar também aquilo que está escondido por meio daquilo que nos aparece. E escondido fica aquele princípio que, sendo destacado, inteligível e invisível, foge da percepção sensorial".

Gregório de Nissa,
A alma e a ressurreição.

3. A grandeza do homem

Voltemos às palavras divinas: "Façamos o homem conforme nossa imagem e semelhança". [Filósofos] pagãos imaginaram coisas mesquinhas e indignas da magnificência do homem, na tentativa de elevar a condição humana; com efeito, disseram que o homem é um microcosmo

[1] É Macrina, irmã de Gregório, que protagoniza o diálogo com ele.

composto dos mesmos elementos do todo e com este esplendor do nome quiseram fazer o elogio da natureza, esquecendo que desse modo tornavam o homem semelhante às características próprias da mosca e do rato, pois também neles existe a mistura dos quatro elementos, porque certamente nos seres animais se vê uma parte mais ou menos grande de cada um dos elementos, sem os quais nenhum ser que participa da sensibilidade teria natureza para subsistir. Que grandeza tem, portanto, o homem, se o consideramos figura e semelhança do cosmo? Deste céu que circunda, da terra que muda, de todas as coisas neles compreendidas e que passam com aquilo que as circunda?

Em que consiste, conforme a Igreja, a grandeza do homem? Não na semelhança com o cosmo, mas em ser à imagem do Criador de nossa natureza.

Gregório de Nissa,
O homem.

4. Na definição da alma não entra aquilo que é completamente estranho a Deus

E eu, remetendo-me em meu pensamento à definição da alma dada por ela [Macrina] em seu discurso anterior, lhe fiz notar que este não havia ilustrado suficientemente as faculdades que se podem pensar presentes na alma. "Conforme o teu discurso, a alma é uma essência inteligente que transmite ao corpo, seu instrumento, a força vital, de modo que possa fazer funcionar as sensações. Mas nossa alma não se limita a pôr em movimento a faculdade cognoscitiva e especulativa do pensamento produzindo-a em virtude de sua essência inteligente, ou a governar as faculdades sensoriais para que funcionem conforme sua natureza: nela se notam também muitos movimentos ditados pela concupiscência e pela ira. Graças à presença em nós destas duas funções gerais, temos meio de constatar que sua atividade e seu movimento assumem uma grande variedade de manifestações. São muitas as ações que se podem ver guiadas pela faculdade concupiscível; e muitas são também as ações produzidas pelo princípio irascível; nenhum desses dois princípios é corpóreo, e tudo aquilo que é incorpóreo possui uma inteligência. A definição que demos da alma nos mostrou, por outro lado, que ela é um princípio inteligente. Por conseguinte, de nosso discurso nasce um destes dois absurdos: ou a ira e a concupiscência são em nós outras almas, e em nós se pode notar, em vez de uma só alma, uma pluralidade de almas; ou então nem o nosso pensamento deve ser considerado uma alma. A inteligência, com efeito, se é própria de todas estas faculdades, ou mostra que elas são todas as almas, ou priva cada uma delas, em igual medida, das propriedades características da alma".

E ela me respondeu: "Também tu queres examinar de modo coerente esta questão já debatida por muitos outros: trata-se da idéia que é preciso ter destes dois princípios, o concupiscível e o irascível, para ver se fazem parte da essência da alma e se estão nela presentes desde sua formação originária ou se, ao contrário, são algo diferente, inserido em nós posteriormente. Que sua presença se nota na alma é fato igualmente admitido por todos, mas nenhum raciocínio ainda soube dizer com exatidão o que é preciso pensar sobre eles, de modo a ter uma idéia segura a propósito. Ao contrário, quase todos [os filósofos] são tomados pela dúvida, por causa de suas opiniões erradas e diversas. Se a filosofia pagã, que debate este argumento com seus artifícios, bastasse de fato para dar-nos uma demonstração, seria talvez supérfluo acrescentar à pesquisa um discurso sobre a alma; mas, visto que [os filósofos] chegaram a formular sobre a alma teorias baseadas sobre as aparências e arbitrárias, enquanto nós, que não somos livres para dizer o que queremos, usamos a Escritura santa como regra e lei de toda doutrina, [segue-se que] nós, forçados a considerar apenas a Escritura, aceitamos somente aquilo que concorda com suas intenções. Deixemos andar, portanto, o carro platônico, o par de potros atrelados, diferentes em seus impulsos, e o auriga que os guia, todos enigmas de que [Platão] se serve para formular sua doutrina sobre a alma; coloquemos igualmente de lado todas as teses do filósofo seguinte, que, pesquisando habilmente os fenômenos e examinando com cuidado o problema que agora nos interessa, nos mostrou que a alma é mortal; deixemos de lado também os filósofos precedentes e sucessivos, tenham eles escrito em prosa ou em versos baseados sobre o ritmo e sobre o metro; tomemos, ao contrário, como base de nosso raciocínio a Escritura inspirada por Deus, que nos obriga a não considerar nada de excelso na alma, que não seja próprio da natureza divina. Aquele que nos disse que a alma se assemelha a Deus nos mostrou também que aquilo que é estranho a Deus não entra na definição da alma: a semelhança não poderia subsistir naquilo que é diferente. Uma vez que estes dois princípios não se vêem na natureza divina, não é também justo supor que façam parte da essência da alma.

Gregório de Nissa,
A alma e a ressurreição.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA

2 A concepção de Deus como "acima de tudo"

Os escritos que estão sob o nome de Dionísio Areopagita (o personagem convertido por são Paulo no Areópago de Atenas) foram na realidade compostos por um autor do séc. V, fortemente influenciado pelo tardio neoplatonismo de Proclo.

A noção de Deus aí contida é, portanto, análoga à noção do Uno neoplatônico, Princípio absolutamente transcendente de toda realidade, acima do ser, da vida e da inteligência.

1. Deus como realidade acima do ser da inteligência

Esteja, porém, atento para que nenhum daqueles que não são iniciados escute estas coisas; quero dizer, aqueles que aderem às coisas que existem e que não imaginam que exista algo de modo supra-substancial para além dos seres, mas crêem conhecer com sua própria ciência "aquele que pôs as trevas como próprio esconderijo". Mas se os ensinamentos do mistério divino estão fora do alcance destes, o que diremos daqueles ainda mais profanos, que representam mediante as mais baixas das criaturas a Causa que transcende todas as criaturas e afirmam que ela por nada supera as formas ímpias e múltiplas por eles plasmadas? É necessário, ao contrário, atribuir a ela e afirmar dela, enquanto Causa de todas as coisas, tudo aquilo que se diz dos seres, e é ainda mais importante negar tudo isso, enquanto ela é superior a todas as coisas, nem se deve crer que as negações se oponham às afirmações, mas que está muito mais acima das privações essa que transcende toda privação e toda atribuição.

Portanto, essa é a forma como o divino Bartolomeu diz que a palavra de Deus é grande e pequeníssima, e o Evangelho é vasto e amplo e também é conciso. Parece-me que ele tenha compreendido de modo admirável que a Causa boa de todas as coisas pode ser expressa com muitas palavras e com poucas, mas também com a ausência absoluta de palavras. Com efeito, para expressá-la não há nem palavra nem inteligência, porque está colocada supra-substancialmente além de todas as coisas, e se revela verdadeiramente e sem nenhum véu apenas para aqueles que transcendem todas as coisas impuras e as puras e superam toda subida de todos os sagrados cimos, e abandonam todas as luzes divinas e os sons e discursos celestes, e penetram na escuridão onde verdadeiramente reside, conforme diz a Escritura, aquele que está além de tudo.

Não é, portanto, fora de propósito o fato de que o divino Moisés recebe a ordem primeiro de purificar-se e depois de separar-se daqueles que não estão puros, e, portanto, depois de completa purificação ouve as trombetas de muitos sons e vê muitas luzes de que emanam raios puros e difusos em muitas partes; então ele se separa da multidão e, com os sacerdotes escolhidos, toca a sumidade das alturas divinas e aí não tem relação direta com Deus e não o vê, pois Deus é invisível, mas vê apenas o lugar em que ele se encontrava. Isso significa, creio, que as coisas mais divinas e mais altas vistas ou pensadas são puras e simples *indicações* das coisas submetidas àquele que transcende toda coisa; e por meio delas se demonstra que a presença de Deus é superior a toda inteligência enquanto reside sobre as sumidades inteligíveis dos seus lugares mais santos.

Então, Moisés se liberta de todas as coisas que são vistas e das que vêem e penetra na escuridão verdadeiramente secreta da ignorância, na qual faz calar toda percepção cognoscitiva e adere àquele que é completamente impalpável e invisível, pertencendo completamente àquele que tudo transcende e a nenhum outro, nem a si nem a outro, unido em um modo superior àquele que é completamente desconhecido, mediante a inatividade de todo conhecimento, e capaz de conhecer para além da inteligência com o não conhecer nada.

2. A causa de todas as coisas está acima de tudo

Dizemos, portanto, que a Causa de todas as coisas e que está acima de todas as coisas não é nem carente de substância nem de vida, nem carente de razão nem sem inteligência; todavia, não é nem um corpo nem uma figura nem uma forma, e não tem quantidade ou qualidade ou peso; não está em um lugar; não vê, não possui tato sensível, não sente nem cai sob a sensibilidade; não conhece desordem ou perturbação por ser agitada pelas paixões materiais; não é fraca nem sujeita aos erros sensí-

veis; não tem necessidade da luz, não sofre mudança ou corrupção ou divisão ou privação ou diminuição; não é nenhuma das coisas sensíveis, nem as possui.

Pseudo-Dionísio Areopagita,
Teologia mística.

MÁXIMO O CONFESSOR

3 As cinco divisões da natureza

Esta famosíssima passagem dos Ambigua *(explicações de dificuldades presentes nas obras de Gregório Nazianzeno e Dionísio Areopagita) exerceu grande influência sobre Escoto Eriúgena (tradutor de obras de Máximo e autor do* De divisione naturae*).*

Aqui se apresentam cinco divisões fundamentais:

1) natureza criada/não-criada;
2) mundo inteligível/sensível;
3) céu/terra;
4) paraíso/mundo habitado pelo homem;
5) homem/mulher.

O homem, que é imagem de Deus e, como microcosmo, é um anel de conjunção privilegiado entre os extremos, teria devido unificar os diversos opostos, reconduzindo o Todo a Deus.

Uma vez que não realizou essa tarefa, Deus empreendeu a obra da salvação e da unificação por meio do mistério da Encarnação do Verbo.

Os santos que receberam a maior parte dos mistérios divinos daqueles que foram seguidores e ministros do *Logos*, e que portanto obtiveram imediatamente o conhecimento dos mistérios transmitido a eles por sucessão dos predecessores, dizem que a substância de tudo o que foi feito distingue-se em cinco divisões. Dizem que a primeira delas é a que distingue a Realidade não-criada da criada na sua totalidade; esta recebeu o ser por meio do nascimento. Afirmam, com efeito, que Deus por bondade produziu a magnífica ordem da totalidade dos seres, e que não se torna de modo nenhum evidente por si o que e como seja, chamando distinção a ignorância sobre isso, que separa a criatura de Deus. Com efeito, dado que ela distingue estes entre si naturalmente, e não pode ser recolhida em unidade em uma só essência, porque não pode receber um único e idêntico termo, foi deixada não-expressa. A segunda divisão, ao contrário, em base à qual se distingue toda a natureza que recebeu o ser de Deus na criação, é a que está entre o inteligível e o sensível. A terceira é aquela segundo a qual a natureza se distingue em céu e terra. A quarta, depois, é aquela segundo a qual a terra se divide em paraíso e terra habitada, e a quinta é aquela segundo a qual o homem, que está acima de todos como um cadinho que contém em si a totalidade, tornando-se em si mediador entre todos os extremos de toda divisão, com bondade introduzido com o nascimento entre os existentes, se subdivide em macho e fêmea. Tem claramente a plena capacidade de unir naturalmente, pois está no meio de todos os extremos, graças às propriedades relativas a todos os extremos de suas partes, por meio das quais, realizando o modo da gênese das coisas distintas, de maneira conforme à causa, teria revelado por si o grande mistério do escopo divino, tendo feito harmoniosamente terminar em Deus a união recíproca dos extremos dos seres, procedendo dos próximos aos distantes e sucessivamente para o alto dos piores aos melhores [...]. Todavia, uma vez que o homem, depois que foi criado, não se moveu naturalmente para o Imóvel, como seu Princípio (digo, Deus), mas se dirigiu contra a natureza, voluntariamente, de modo irracional, para aquilo que está abaixo dele, sobre o qual ele próprio por ordem divina teria devido comandar [...], e assim pouco faltou para que de novo miseravelmente corresse o perigo de afundar no não-ser, por ele são transformadas as naturezas, e de modo paradoxal e sobrenatural. Aquilo que por natureza é absolutamente imóvel se move, por assim dizer, permanecendo imóvel, para aquilo que é por natureza movido. E Deus se torna homem a fim de salvar o homem perdido.

Máximo o Confessor,
Ambiguorum liber.

4 O amor

Muito significativa e tocante é a doutrina de Máximo sobre o agape, sobre o amor, concebido, no Novo Testamento, como amor

de Deus e do próximo. Tal temática se centraliza sobre a natureza de Deus como agape *e sobre a pessoa de Cristo.*

Eis uma passagem emblemática tirada do Livro ascético: *ela apresenta Deus como "amor", Cristo como o "próprio verdadeiro amor", o amor por todo homem como "sinal de amor de Deus".*

"Mesmo se [os mandamentos] são muitos, irmão, todavia eles se recapitulam em um só preceito, ou seja: 'Amarás o Senhor teu Deus com todas as tuas forças e com toda a tua mente, e o teu próximo como a ti mesmo'. *E quem luta para observar esse preceito, cumpre junto todos os mandamentos.* Com efeito, aquele que não se afastou da paixão por aquilo que é material [...] não pode amar nem Deus nem o próximo com verdade, porque é impossível ser ao mesmo tempo inclinado à matéria e amar Deus. E isso é aquilo que diz o Senhor: 'Ninguém pode servir a dois patrões[...]'. Com efeito, pelo fato de que nossa mente está apegada às coisas do mundo, é escravizada por elas e despreza o mandamento de Deus, transgredindo-o".

E o irmão disse: "De quais coisas falas, pai?"

E o ancião respondeu: "De alimentos, riquezas, propriedades, glória, parentes e daí por diante".

E o irmão perguntou: "Dize-me, pai: Deus por acaso não criou essas coisas e não as deu acaso para que os homens as usassem? Como então ordena não estar apegado a elas?"

E o ancião respondeu: "É evidente que Deus criou estas coisas e as deu para que os homens as usassem. E todas as coisas criadas por Deus são boas, porque servindo-nos delas bem tornamo-nos agradáveis a Deus; nós, porém, sendo fracos e ligados tanto à matéria como ao modo de pensar, pusemos as coisas materiais na frente do mandamento do amor, e ficando apegados a elas, combatemos os homens. *Devemos, porém, antepor a todas as coisas visíveis e ao próprio corpo o amor por todo homem, que é sinal do amor por Deus,* como o próprio Senhor indica nos Evangelhos: 'Quem me ama — diz — observará os meus mandamentos'. E qual seja o mandamento, pela observância do qual nós o amamos, escuta ele próprio, que diz: 'Este é o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros'. Vês que o amor mútuo testemunha o amor por Deus, que é a perfeição de todo mandamento de Deus?"

Máximo o Confessor,
Liber asceticus.

5 A "liturgia cósmica"

O ápice da doutrina do Confessor sobre divisões e unificações, pela qual tudo é "recapitulado" em Cristo, é a concepção da "liturgia cósmica". A unificação realizada pela Encarnação continua na obra transfiguradora da Igreja.

A Igreja está no meio, entre cosmo natural e sobrenatural; assim como a Igreja é um mundo, também o mundo é uma "igreja cósmica", cuja nave é o cosmo sensível. Neste templo o homem, imagem de Deus, celebra a adoração, a oferta litúrgica transfiguradora.

Apresentamos duas passagens significativas, tiradas da Mystagogia, *que é uma interpretação simbólica da liturgia.*

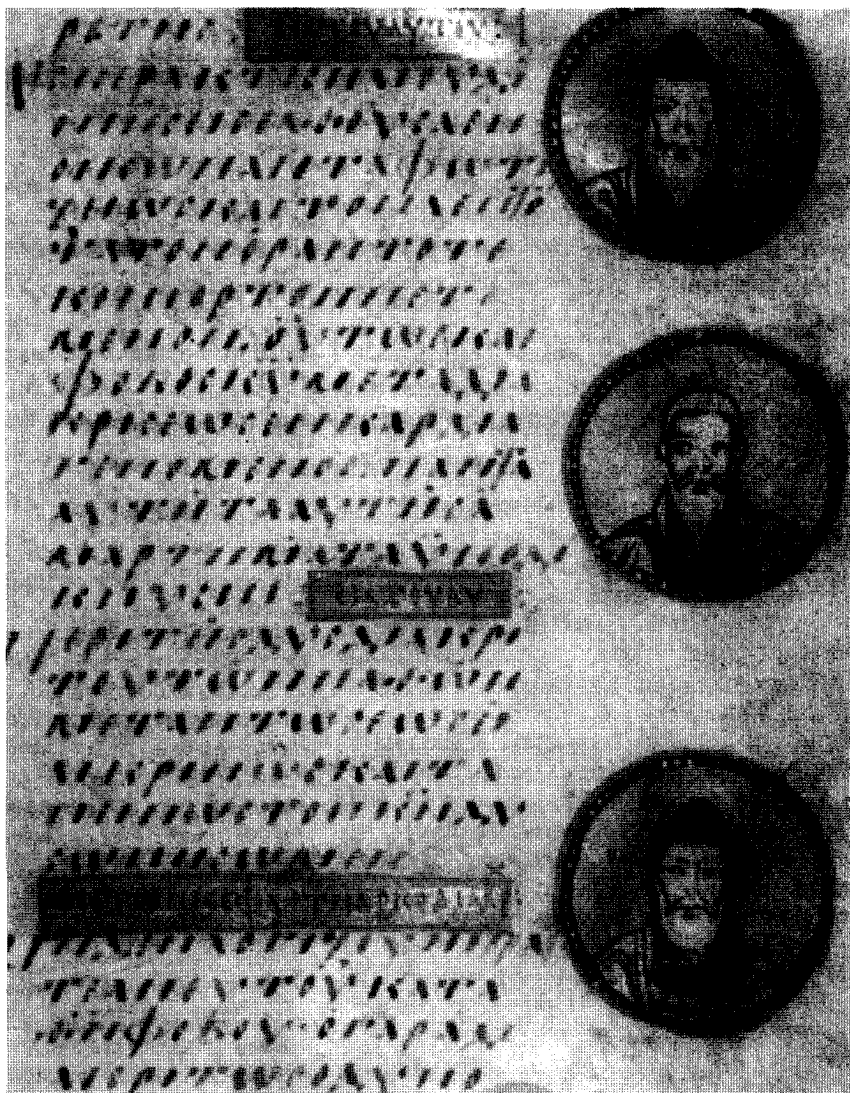
1. A Igreja, figura do cosmo

A santa Igreja de Deus é a figura e a imagem do cosmo inteiro, constituído de seres visíveis e invisíveis, porque apresenta em si a mesma união e distinção. Embora ela seja de fato como uma só casa pela construção, por certa particularidade na disposição da estrutura admitirá a distinção, sendo dividida, com uma parte reservada exclusivamente aos sacerdotes e aos ministros, chamada santuário, e outra acessível a todo o povo fiel, chamada nave. Por outro lado, é una por essência, não estando dividida de suas partes por sua diferença recíproca, mas libertando as próprias partes da diferença que brota de seu nome por sua relação com a unidade, e mostrando que ambas são reciprocamente a mesma coisa, e manifestando que, por coesão, uma é para a outra aquilo que cada uma é para si mesma [...]. *Do mesmo modo, também todo o cosmo dos seres, gerado por Deus,* está subdividido tanto em um mundo inteligível, formado por essências inteligíveis e incorpóreas, quanto neste mundo sensível e corpóreo, também magnificamente entretecido por muitas formas e naturezas. *Trata-se, por assim dizer, de outra Igreja, não feita por mãos de homem,* revelada sabiamente por esta, feita por mãos de homem, e que tem, como santuário, o cosmo superior, constituído pelas potências do alto e, como nave, este cá debaixo, reservado aos seres aos quais toca como sorte a vida sensível.

Máximo o Confessor,
Mystagogia.

2. O homem como Igreja mística

E, vice-versa, *o homem é uma Igreja mística*: com a nave do corpo, ilumina virtuosamente a parte ativa da alma com a potência dos mandamentos, conforme a filosofia ética, *enquanto com o santuário da alma conduz em Deus, conforme a contemplação natural, por meio da razão, as formas das coisas sensíveis, tiradas pelo espírito de modo puro da matéria, e por fim, com o altar da mente chama a si o silêncio, celebrado nos templos, da grande voz invisível e incognoscível da Divindade, por meio de outro silêncio, loquaz e de muitos sons* [...].

Máximo o Confessor,
Mystagogia.

Os bustos de João Clímaco, João Damasceno e Máximo o Confessor, em um códice conservado na Biblioteca Nacional de Paris.

TERCEIRA PARTE

A PATRÍSTICA NA ÁREA CULTURAL DE LÍNGUA LATINA

■ **O filosofar na fé de santo Agostinho**

"Ninguém pode atravessar o mar deste século, se não for carregado pela cruz de Cristo."

Agostinho

Capítulo quinto

A Patrística latina antes de santo Agostinho

I. Minúcio Félix, Tertuliano e os escritores cristãos até o século IV

• Os Padres latinos anteriores a Agostinho foram pouco atraídos, quando não decisivamente hostis, à filosofia grega. Minúcio Félix, particularmente, condenava a sabedoria grega, acusando-a de ser tão grandiloqüente e pomposa, quanto vã, abstrata e superficial. Para ele apenas a doutrina cristã pode ser considerada sabedoria do coração, autêntica e profunda.

Minúcio e a sabedoria grega
→ § 1-2

• Para Tertuliano, Atenas e Jerusalém nada têm em comum: fé em Cristo e Sabedoria humana se contradizem (daqui sua célebre afirmação: *credo quia absurdum*). Na verdade, a alma é *naturaliter christiana* e é a cultura filosófica que a afasta da verdade. Tertuliano assumiu, talvez de Sêneca, uma concepção corpórea da realidade e do próprio Deus.

Tertuliano: credo quia absurdum
→ § 3-5

• Os escritores cristãos dos sécs. III-IV moveram-se substancialmente em três direções: em *sentido pastoral* (como Cipriano), em *sentido teológico* (como Novaciano) e em *sentido filosófico* (como Arnóbio e Lactâncio), mas, neste último caso, nem sempre em formas originais e adequadas à finalidade.

Outros escritores cristãos
→ § 6

• Os tradutores e comentadores do séc. IV souberam manter viva a tradição filosófica, sobretudo de estilo platônico e neoplatônico — neste sentido tiveram particular importância as traduções de Calcídio —, enquanto alguns deles, como Mário Vitorino, transpuseram para o âmbito teológico traços e idéias adquiridas no estudo da filosofia.

Os tradutores cristãos
→ § 7

1 O primeiro escrito apologético cristão-latino

Os Padres latinos anteriores a santo Agostinho foram geralmente muito pouco atraídos pela filosofia e, mesmo quando se ocuparam dela, não criaram idéias verdadeiramente novas. A formação cultural dos primeiros apologistas foi de caráter jurídico-retórico, especialmente no sensível e vivo ambiente africano. Em outros Padres prevaleceram os interesses estritamente teológicos e pastorais ou então filológicos e eruditos. Em geral, o lugar que eles ocupam na história da filosofia é bastante modesto. Sendo assim, limitar-nos-emos a uma abordagem sintética, com o objetivo de conhecer, ainda que apenas em linhas gerais, o fundo sobre o qual surgiu a poderosa figura de santo Agostinho.

O primeiro escrito apologético em favor dos cristãos foi provavelmente o *Otávio*, de Minúcio Félix (um advogado romano), escrito pelos fins do século II em forma de diálogo.

As finezas ciceronianas e a aparente pacatez no tom geral, próprias de Minúcio Félix, induziram muitos a falar de um espírito conciliador com a cultura pagã. Na realidade não é assim, porque, como bem destacaram alguns, os ataques contra os filósofos gregos, substancialmente, são bastante duros.

2 Os fortes ataques de Minúcio Félix contra os filósofos gregos

A propósito das concordâncias que podem ser constatadas entre os filósofos gregos e o cristianismo, Minúcio Félix escreve: "E note-se bem que os filósofos afirmam as mesmas coisas em que cremos, *não porque nós tenhamos seguido os passos deles, mas porque eles se deixaram guiar por leve centelha, que os iluminou com as pregações dos profetas sobre a divindade, inserindo um fragmento de verdade em seus sonhos*".

E, depois de acenar à teoria da transmigração das almas, propugnada por Pitágoras e Platão, que ele julga verdadeira aberração doutrinária, acrescenta o seguinte a propósito da admissão da idéia de que as almas podem assumir corpos também de animais: "Essa afirmação não parece de fato a tese de um filósofo, parecendo muito mais *a tirada injuriosa de um cômico*".

Falando de Sócrates, dos céticos e dos filósofos em geral, Minúcio afirma sem meios-termos o seguinte: "Que se vire, portanto, por sua conta *Sócrates, o palhaço de Atenas,* com sua confissão de não saber nada, e vanglorie-se com o atestado de um demônio mentiroso; e também Arcesilau, Carnéades e Pirro, com toda a turba dos acadêmicos, continuem sempre duvidando (...): *nós não sabemos o que fazer com a teoria dos filósofos; sabemos muito bem que são mestres de corrupção, corruptos eles próprios, prepotentes e, além do mais, tão descarados que estão sempre a clamar contra aqueles vícios nos quais eles próprios se afundaram.* Nós não trombeteamos sabedoria, mas a levamos viva no coração; não dissertamos sobre a virtude, mas a praticamos; em suma, temos o orgulho de haver alcançado aquilo que eles procuraram com fatigante empenho e jamais conseguiram encontrar". Texto 1

3 Para Tertuliano, Atenas e Jerusalém nada têm em comum

A atitude polêmica em relação à filosofia, assumida por Quinto Setímio Florente Tertuliano, foi muito mais forte. Nascido pouco depois da metade do século II em Cartago, tem como grande destaque de suas obras o *Apologético.* Outras obras suas interessantes por vários aspectos são: *O testemunho da alma*, *Contra os judeus*, *As prescrições contra os heréticos*, *Contra Marcião*, *Contra os valentinianos*, o tratado *Sobre a alma*, *A carne de Cristo* e *A ressurreição da carne,* entre outras.

Depois de ilustrar no *Apologético* a contraditoriedade dos filósofos e sua imoralidade, Tertuliano contrapõe os filósofos aos cristãos do seguinte modo: "Em seu conjunto, que semelhança pode-se perceber entre o filósofo e o cristão, entre o discípulo da Grécia e o candidato ao céu, entre o traficante da fama terrena e aquele que faz questão de vida, entre o vendedor de palavras e o realizador de obras, entre quem constrói sobre a rocha e quem destrói, entre quem altera e quem tutela a verdade, entre o ladrão e o guardião da verdade?"

Em outras obras, Tertuliano reafirma que Atenas e Jerusalém nada têm em comum, como também a Academia e a Igreja. O cristão extrai seus ensinamentos do Pórtico de Salomão, que ensina a "procurar o Senhor com simplicidade de coração". Tertuliano rejeita qualquer tentativa de fazer do cristianismo "uma contaminação de estoicismo, platonismo e dialética"; *com efeito, a fé torna inútil qualquer outra doutrina.*

4 O fideísmo de Tertuliano: "credo quia absurdum"

Para Tertuliano, os filósofos são os patriarcas dos heréticos. Como fé em Cristo e sabedoria humana se contradizem, ele escreve em *Carne de Cristo:* "O Filho de Deus foi crucificado: não me envergonho disso, precisamente porque é vergonhoso. O Filho de Deus morreu: isto é crível, porque é uma loucura. Foi sepultado e ressuscitou: isto é certo, porque é impossível". As expressões "*prorsus credibile est, quia ineptum est*" e

"*certum est, quia impossibile est*" tornaram-se muito famosas, e foram condensadas na célebre fórmula "*credo quia absurdum*", que resume muito bem o espírito de Tertuliano.

Para chegar a Deus, basta uma alma simples: a cultura filosófica não ajuda, até atrapalha. No *Testemunho da alma*, podemos ler: "Mas não me refiro àquela alma que se formou na escola, que se treinou na biblioteca, que se empanturrou na Academia e no Pórtico da Grécia e agora dá seus arrotos culturais. Para responder, é a ti que chamo, alma simples, ainda no redil, ainda não manipulada e privada de cultura, assim como és naqueles que só têm a ti, alma íntegra que vens dos ajuntamentos, das ruas, da fiação. *Preciso da tua ignorância*, porque ninguém confia em quatro noções de cultura". E, em *Apologético*, Tertuliano escreve: "*O testimonium animae naturaliter christianae!*"

5 Influxos estóicos na ontologia de Tertuliano

Apesar dessa viva antifilosofia, Tertuliano, em certa medida, revela-se um estóico em ontologia. Para ele, o ser é "corpo": "*nihil enim, si non corpus, nihil est incorporale, nisi quod non est*". Por vezes há, porém, a suspeita de que Tertuliano não distinga claramente o *corpus* da *substantia*.

Ele deve ter absorvido essas teses sobretudo de Sêneca, que ele muito admirava. Deus é corpo, embora *sui generis*, assim como a alma também é corpo.

O seu *De anima*, como construção ontológica de fundo, representa a antítese exata do espiritualismo do *Fédon*.

A Tertuliano cabe o mérito de ter criado a primeira linguagem da teologia latino-cristã e de ter denunciado muitos erros da heresia gnóstica, refutada principalmente no escrito *Adversus Valentinianos*. [2]

6 Escritores cristãos do século III e dos inícios do IV

Na África teve muita importância na vida da Igreja são Cipriano, nascido no início do século III e falecido ao redor de 258. Foi grande pastor e tornou-se a maior autoridade teológica antes de Agostinho. Destaca-se nele grande sentido eclesial. Deve-se recordar também Novaciano (em atividade pela metade do século III), que prosseguiu a obra de aprofundamento da linguagem teológica técnica iniciada por Tertuliano, e também foi grande retor, além de filósofo de extração estóica.

No início do século IV, surgiu a obra *Contra os pagãos*, de Arnóbio, de conteúdo filosófico, inspirada em grande sentido de pessimismo acerca da condição do homem, que o leva a encontrar em Cristo a única salvação possível. Mas o cristianismo de Arnóbio é superficial. Ele não mostra ter familiaridade com a Escritura e, em parte, ainda permanece dominado por concepções heréticas e até mesmo pagãs.

Lúcio Cecílio Firmiano Lactâncio, aluno de Arnóbio, inicialmente ensinou retórica em Cartago e depois em Nicomédia. Depois de velho (por volta de 317), tornou-se preceptor de Crispo, filho do imperador Constantino. Foi claramente superior ao mestre, mas não teve idéias filosóficas e teológicas verdadeiramente originais. Sua obra mais conhecida são *As instituições divinas*, em sete livros, que é ao mesmo tempo uma polêmica contra a religião pagã e uma apaixonada — mas nem sempre perspicaz — defesa do culto e da doutrina cristã.

7 Tradutores, comentadores e eruditos cristãos do século IV

São escassas as contribuições do Ocidente latino no século IV.

Calcídio traduziu e comentou o *Timeu* de Platão, em chave interpretativa de caráter médio-platônico.

Ambrósio Teodósio Macróbio escreveu um *Comentário ao sonho de Cipião* (ou seja, ao livro IV do *De re publica*, de Cícero). que será muito lido na Idade Média.

Júlio Fírmico Materno escreveu uma obra *Sobre o erro das religiões profanas*, contra o politeísmo pagão.

Caio Mário Vitorino traduziu Plotino e Porfírio e, tendo-se convertido ao cristianismo, escreveu tratados teológicos.

Hilário de Poitiers ficou famoso por sua obra *Sobre a Trindade*, a qual, porém, não tem implicações filosóficas importantes.

II. As figuras de Ambrósio, Jerônimo e Rufino

Ambrósio
→ § 1

• Entre os vários pensadores (filósofos, tradutores, comentadores e eruditos) dos sécs. III-IV destaca-se a figura de Ambrósio, bispo de Milão de 374 a 397. Assumiu de Fílon o método alegórico no que se refere à Sagrada Escritura; teve considerável influência sobre santo Agostinho, do qual foi mestre.

Jerônimo
e Rufino
→ § 2

• Devemos lembrar também Jerônimo, autor da tradução latina da Bíblia destinada a se tornar canônica (a *Vulgata*), e Rufino, autor de traduções em latim dos Padres gregos (principalmente Orígenes).

1 Ambrósio

Uma figura de grande destaque foi Ambrósio, bispo de Milão de 374 a 397. Ambrósio foi grande como pastor, homem de ação e erudito, mas não é um pensador original.

Foi escritor muito fecundo. Tanto em teologia como em exegese bíblica, depende amplamente dos Padres gregos. Sua originalidade se encontra sobretudo nos escritos ético-pastorais, campo no qual deve-se destacar o seu *De officiis ministrorum* (que, de resto, se inspira em Cícero), no qual identifica o *officium medium* com os mandamentos divinos que valem para todos e o *officium perfectum* com os conselhos de perfeição que valem para os santos. Com Ambrósio, o conceito greco-romano de *officium* (criado pela antiga Estoá e levado ao primeiro plano por Panécio e Cícero) é assim repensado em bases cristãs, tornando-se categoria moral estável no Ocidente.

Suas obras em geral podem ser divididas em quatro grupos fundamentais.

1) Os escritos exegéticos que nascem, a maioria, das reelaborações de homilias e que se reportam em larga medida ao método de leitura da Bíblia proposto por Fílon de Alexandria, e que consistia em aplicar de modo sistemático a alegoria filosófica.

2) As obras morais, entre as quais salienta-se o já citado *De officiis ministrorum*.

3) Os escritos dogmáticos, que freqüentemente têm caráter polêmico contra as doutrinas heréticas.

4) As obras de características variadas como os hinos, os discursos e as cartas. 3

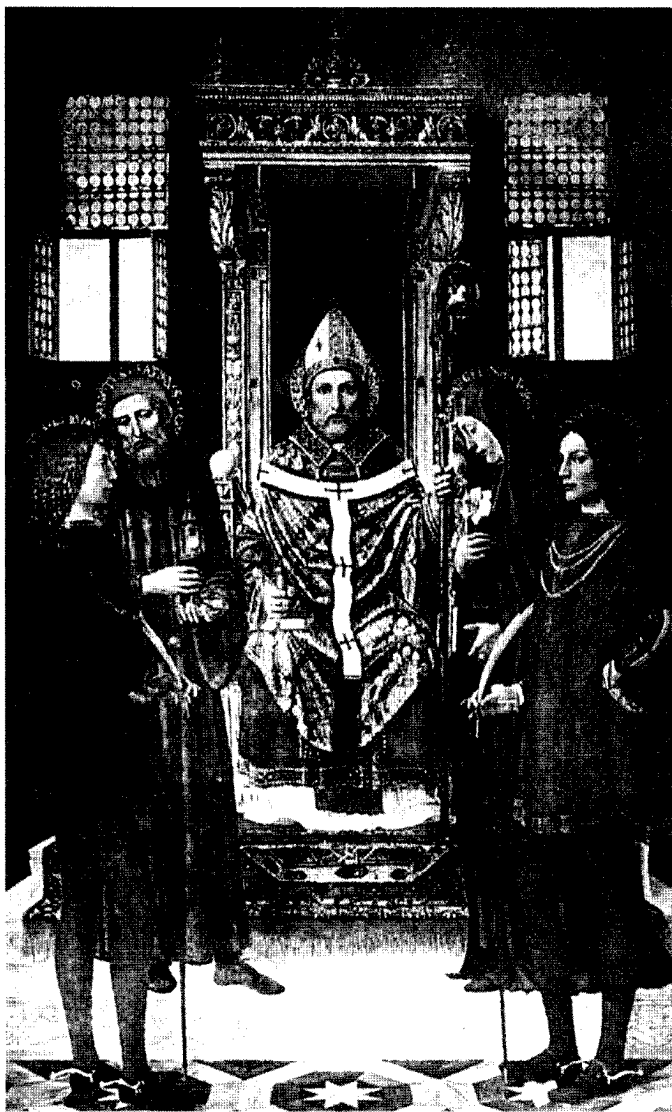
2 Jerônimo e Rufino

Jerônimo (nascido entre 340 e 350 e falecido entre 410 e 420) foi, sem dúvida, o mais douto dos Padres da Igreja latina, bastando citar seu perfeito conhecimento do latim, do grego e do hebraico. Por tais competências o papa Dâmaso lhe conferiu o encargo de rever as várias traduções latinas da Bíblia que circulavam então e que mostravam algumas discordâncias. Mas, desde os trabalhos preliminares, Jerônimo percebeu que não bastava simples revisão, mas que era necessário um recurso sistemático às fontes gregas (por exemplo, no que se refere ao Antigo Testamento, à tradução dos Setenta) e hebraicas. A tradução de Jerônimo (que ocupou o período de 391 a 406) tornou-se canônica, com o nome de *Vulgata*.

Além disso, Jerônimo foi autor de obras exegéticas do Antigo e do Novo Testamento, de escritos de caráter dogmático e polêmico, de homilias e de rico epistolário muito apreciado na Idade Média.

Por fim, cabe mencionar Rufino (falecido em 410), que teve o mérito de traduzir para o latim obras de Padres gregos, entre as quais as de Orígenes (é sobretudo a ele que devemos a possibilidade de poder re-

construir hoje a obra *Sobre os princípios*, de Orígenes). Outras traduções importantes foram as da *História eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia e de alguns discursos significativos de Gregório de Nazianzo.

Mas o espírito latino se expressou sobretudo em Agostinho, com quem a Patrística alcançou os seus mais altos cumes e com quem encerrou-se definitivamente uma época e abriu-se uma nova.

Santo Ambrósio e outros santos, em um painel pintado por Ambrósio de Fossano, dito o Bergognone, ativo na Lombardia entre 1481 e 1522 (Certosa de Pavia).

Minúcio Félix

1 Concordância entre filósofos e cristãos

Retomando as teses de Justino e de Clemente, Minúcio Félix revisa no Octavius *todos os filósofos gregos, notando que cada um deles descobriu parte da verdade que se refere a Deus: os cristãos, portanto, são os filósofos por definição e todos os filósofos são de algum modo cristãos.*

E o que dizemos de Deus senão que é a inteligência, a razão, o espírito universal?

Se te agrada, podemos fazer uma revisão das doutrinas dos filósofos; perceberás que estes, embora com linguagem diferente, estão de acordo, todavia, na substância, e admitem nossa própria opinião.

Deixo de lado os filósofos antigos e os primitivos que mereceram o apelativo de sábios apenas por suas sentenças, e me dirijo em primeiro lugar a Tales de Mileto, que foi o primeiro a se ocupar de coisas celestes. Ele afirmou que o princípio de todas as coisas é a água, e que Deus é a inteligência ordenadora que da água formou todas as coisas. De minha parte, confesso que esta doutrina da água e do espírito é tão profunda e sublime que me parece difícil que tenha sido inventada por um homem, e a considero mais como inspirada por Deus. Vê, portanto, como a opinião do filósofo mais antigo seja quase semelhante à nossa. Anaxímenes depois e, depois ainda, Diógenes afirmam que é o ar um deus imenso e infinito: também eles, portanto, têm sobre a divindade uma opinião semelhante à nossa. A seguir, Anaxágoras entende Deus como inteligência infinita que ordena e move o universo; enquanto para Pitágoras Deus é um espírito que permeia todo o universo e do qual se origina também a vida animal. Sabe-se que Xenófanes afirma que Deus é infinito e que tem uma inteligência; e que Antístenes, embora admitindo que são muitos os deuses do povo, reconhece apenas um como verdadeiro e primeiro entre todos; e que Espeusipo chama Deus uma força da natureza pela qual são governadas todas as coisas. O que mais quererias? Demócrito, que é também aquele que por primeiro colocou em baila os átomos, não chama freqüentemente a natureza como Deus? E o próprio Epicuro, que representa os deuses em perpétuo repouso, ou até não os admite, todavia põe a natureza acima de todas as coisas. Aristóteles não exprime sempre uma única potência divina, chamando Deus ora a inteligência e ora o mundo, e outra vez apresenta explicitamente Deus como o que governa o mundo. Também Teofrasto demonstra ter várias opiniões: ele coloca antes de qualquer coisa o mundo, mas outras vezes a inteligência divina. E também Heráclides Pôntico, embora também este mutável em suas opiniões, admite que o mundo é governado por uma mente divina. Também Zenão, Crisipo e Cleanto, apesar das diversas opiniões, acabam por admitir que a Providência é única: com efeito, para Cleanto Deus é ora a inteligência, ora a alma, ora o ar; para Zenão, que foi seu mestre, o princípio que governa o mundo é ora a lei natural e divina, ora a razão, e ele próprio combate e refuta com muito entusiasmo aquilo que é o erro comum, dizendo que Juno não é mais que o ar, Júpiter o céu, Netuno o mar, Vulcão o fogo e demonstrando de modo semelhante que também os outros deuses venerados pelo povo não são mais que os próprios elementos da natureza. A mesma teoria é sustentada de perto por Crisipo: para ele Deus é ora uma potência divina dotada de razão, a natureza e o mundo, ora o destino fatal; e demonstra imitar Zenão quando dá uma interpretação fisiológica dos poemas de Hesíodo, de Homero e de Orfeu. De resto, esta doutrina foi também sustentada por Diógenes de Babilônia, que afirmava que mitos, como o parto de Júpiter e o conseqüente nascimento de Minerva, e outros semelhantes, eram apenas símbolos de fenômenos naturais e não de deuses. Xenofonte, discípulo de Sócrates, sentencia ao contrário que, uma vez que é impossível ver a figura do verdadeiro Deus, por isso mesmo é inútil pesquisá-la, e o estóico Aristão acrescenta que é de todo impossível podê-la entender; implicitamente um e outro, justamente porque desistem de podê-la entender, mostraram perceber a majestade de Deus. O raciocínio de Platão a respeito de Deus e a respeito do próprio conteúdo da religião é mais claro, e, se não fosse contaminado pela mistura de preconceitos políticos, seria um raciocínio que poderia parecer inspirado pelo céu. Ele, com efeito, no seu *Timeu*, diz que Deus é pai do mundo, formador das coisas celestes e das terrenas, e tal que, por causa da infinita e incrível potência, é difícil falar dele a outros.

Estas opiniões, mais ou menos, podem ser consideradas semelhantes às nossas, uma vez que reconhecemos e dizemos que Deus é pai de todas as coisas, mas não falamos disso a não ser quando somos interrogados a propósito.

Assim expus as opiniões de quase todos aqueles filósofos que podem considerar como sua glória mais excelsa ter indicado — embora com nomes diversos — um só Deus, e poderíamos também pensar que hoje os cristãos são justamente filósofos ou então que, desde aquela época, os filósofos foram cristãos.

Minúcio Félix,
Octavius.

TERTULIANO

2 A filosofia e o cristianismo estão em contradição

No âmbito dos Padres apologistas, Tertuliano é expressão da tendência antifilosófica que pretendia rejeitar completamente as doutrinas dos gregos. A fé cristã, com efeito, torna inútil toda doutrina filosófica apenas racional, porque a fé é superior à razão.

1. A antiguidade das Sagradas Escrituras das quais apreenderam os próprios pagãos

Também aqui me socorre a já consolidada antiguidade da escritura divina. Sobre a base de tal antiguidade não se poderá contestar ter ela representado o tesouro com o qual atingiu toda a sabedoria posterior. E se eu não sentisse a oportunidade de reduzir o peso deste volume, ter-me-ia prolongado muito nesta demonstração sem limites.

Há poeta ou sofista que não se tenha dessedentado na fonte dos profetas? É de lá que os filósofos extraíram alimento para a fecundidade de seu engenho. É o que eles tomaram de nós que os torna nossos vizinhos, e provavelmente é por isso que a filosofia foi expulsa por certas legislações como a dos tebanos, dos espartanos, dos habitantes de Argos.

Aproximando-se de nossas coisas, mas ao mesmo tempo, como dissemos, ávidos unicamente de glória e de fátua eloqüência, estes representantes da cultura profana, quando nas santas páginas se defrontaram com algo capaz de satisfazer sua curiosidade, o traduziram em elucubrações próprias.

Não estavam suficientemente persuadidos de seu caráter divino para serem capazes de abster-se de qualquer interpolação tortuosa, e não estavam em grau de compreendê-las, escrituras árduas e nebulosas como são, de modo a permanecer impenetráveis aos próprios hebreus dos quais também pareciam ser propriedade reservada. Pois se a verdade se ostentava com sua luzente simplicidade, mais a cavilosidade humana negava seu assentimento e flutuava, acabando por reduzir à incerteza aquilo que à primeira vista aparecera como indubitável.

Haviam encontrado Deus puro e indubitável e ousaram submetê-lo a discussão, dissertando sobre sua natureza, seus atributos, sua sede.

Assim, alguns o proclamaram incorpóreo; outros, corpóreo; e eis os platônicos e os estóicos. Outros disseram que ele constava de átomos, outros de números: e eis Epicuro e Pitágoras. Outros disseram que ele era fogo, conforme pareceu a Heráclito.

Os platônicos o consideraram providência das coisas; outros, ao contrário, ou seja, os epicuristas, o designaram inerte e indiferente e, por assim dizer, ausente de todas as coisas humanas.

Os estóicos colocaram-no fora do mundo em ato de fazer mover em círculo, como um oleiro, esta mole universal do mundo. Os platônicos, ao invés, o puseram no âmbito do mundo como um timoneiro presente na nave por ele dirigida.

Igualmente variam as opiniões dos filósofos a propósito do próprio mundo, se houve ou não um princípio, se haverá ou não um fim. Não há maior concordância sobre a natureza da alma, que alguns consideram divina e eterna, outros, corruptível. Cada um a seu gosto transformou ou aumentou as opiniões precedentes.

Nenhuma maravilha, portanto, se nossas antigas tradições oficiais foram alteradas pelas elucubrações dos filósofos. Da estirpe de tais filósofos pulularam aqueles que deformaram e falsificaram com suas opiniões nosso pró-

prio acervo documentário para acomodá-lo às opiniões dos filósofos. De um só caminho fizeram numerosas trilhas oblíquas e inexplicáveis. Digo isso de passagem para que ninguém invente de equiparar-nos aos filósofos justamente por esta reconhecida e admitida variedade existente em nossa confissão e de deduzir da multiplicidade das opiniões uma carência da verdade.

Sem hesitações contrapomos aos adulteradores de nossa doutrina o argumento preliminar da prescrição, em nome do qual proclamamos como única regra de verdade aquela que nos foi transmitida por Cristo mediante seus apóstolos, dos quais é fácil constatar o quão tardios são estes discursos comentadores.

Tertuliano,
Apologético, XLVII.

2. A alma não se dirige ao Capitólio mas a Deus, e é levada instintivamente ao cristianismo

Aquele que adoramos é o Deus uno e único que tirou do nada, para decoro de sua infinita majestade, toda esta mole imensa do mundo, com o simples comando de sua palavra, com a simples explosão de seu gesto inteligente, com o simples desdobramento de sua potência, esta mole imensa com todo o equipamento de seus elementos, de seus organismos corpóreos, de seu exército espiritual. Não sem razão os gregos aplicaram o qualificativo específico: o cosmo. Ele é invisível, embora possamos divisá-lo e percebê-lo. Ele está além de toda a nossa compreensão, embora a sensibilidade humana esteja em grau de percebê-lo e calculá-lo. Por isso é verdadeiro, embora sendo tão grande. O que se pode ver, tocar, avaliar, é inferior ao olho humano que o percebe, às mãos que o contaminam apalpando-o, aos sentidos mediante os quais o encontramos. O infinito só é conhecido de si mesmo. Deus é suscetível de compreensão apenas pela sua superioridade a toda compreensão. A extraordinária grandeza o torna ao mesmo tempo conhecido e desconhecido para os humanos. Aqui repousa toda a soma de culpabilidade daqueles que não o querem reconhecer: a impossibilidade de ignorá-lo.

Quereis que dele demos as provas mediante suas obras tão numerosas e tão grandiosas, que nos contêm, que nos sustentam, que nos alegram, que nos aterrorizam? Quereis que dele tragamos o testemunho do fundo da própria alma? Eis a voz desta alma. Premida no cárcere corpóreo, ferida e manchada por costumes deformantes, esgotada pelas paixões e pelas libidinagens, liberta de dignidades mentirosas, pois bem, apenas tenha um instante de arrependimento, logo que tenha um indício de cura de seus desregramentos, de sua letargia, de suas doenças congênitas, não sabe fazer outra coisa a não ser nomear Deus com um único nome, Deus, porque é o verdadeiro nome de Deus. Qual é a exclamação de todos? "Deus grande, Deus bom. Seja o que Deus quer". Mas há mais. A própria alma o reconhece como juiz. "Deus o sabe, entrego-me a Deus, Deus providencie". Ó testemunho da alma levada instintivamente ao cristianismo! O que mais? Saindo destes incidentes a alma não se dirige ao Capitólio, mas ao céu. Ela sabe muito bem qual é a moradia do Deus vivo: dele, com efeito, tirou sua origem.

Tertuliano,
Apologético, XVII.

3. Não há semelhança entre o filósofo grego e o cristão

Alguém objetará que também entre os nossos há aqueles que faltam para com as instruções da disciplina. Mas lembrai-vos de que estes deixam imediatamente de ser considerados cristãos entre nós. Vossos filósofos, ao invés, tendo na consciência aquela carga de erros, permanecem no número e no decoro da sabedoria.

No conjunto, que semelhança se pode captar entre o filósofo e o cristão, entre o discípulo da Grécia e o candidato ao céu, entre o traficante da fama terrena e aquele que faz questão de vida, entre o vendedor de palavras e o realizador de obras, entre quem constrói sobre a rocha e quem destrói, entre quem altera e quem tutela a verdade, entre o ladrão e o guardião da verdade?

Tertuliano,
Apologético, XLVII.

4. A sabedoria é estultice

Estas são as doutrinas dos homens e dos demônios, nascidas do espírito da sabedoria terrena para aqueles ouvidos que têm o prurido de ouvi-las. Mas o Senhor chamou de "estultice" tal sabedoria, e escolheu aquilo que é estulto para o mundo a fim de confundir também a própria filosofia.[1] Pois a filosofia é a ma-

[1] Cf. 1Coríntios 1,27; 3,19.

téria da sabedoria terrena, intérprete temerária da natureza e da disposição divina. Portanto, as próprias heresias são subornadas pela filosofia. [...]

Daqui derivam os mitos e as genealogias intermináveis e as questões estéreis e os discursos que serpenteiam como caranguejo: delas nos mantém distantes o apóstolo, declarando explicitamente, quando escreve aos Colossenses,[2] que devemos nos manter em guarda com a filosofia e sua vã sedução — "estai atentos para que alguém não vos engane por meio da filosofia e sua vã sedução, conforme a tradição dos homens" —, em contraste com a providência do Espírito Santo. Paulo estivera em Atenas, e conhecera, graças aos encontros que aí fizera, esta sabedoria humana que pretende possuir a verdade e a corrompe, também ela de vários modos dividida em suas heresias, ou seja, na variedade de suas seitas que mutuamente se contrastam.

Portanto, o que Atenas e Jerusalém têm em comum? O que a Academia e a Igreja têm em comum? O que os hereges e os cristãos têm em comum? Nossa disciplina vem do pórtico de Salomão, o qual ensinara que se devia procurar Deus com simplicidade de coração. Pensem nisso aqueles que inventaram um cristianismo estóico e platônico e dialético. Não precisamos da curiosidade, depois de Jesus Cristo, nem da pesquisa depois do Evangelho. Quando cremos, não sentimos necessidade de crer em outra coisa, uma vez que cremos antes isto: não haver motivo de ter de crer em outra coisa.

Tertuliano,
Sobre a prescrição contra os heréticos,
7,1-9.

5. A fé acima da razão

Há certamente outras coisas igualmente estultas, que se referem às ofensas e à paixão de Deus: do contrário, que estes digam que é prudência a crucifixão de Deus. Elimina, portanto, também isto, Marcião,[3] e sobretudo isto. O que, com efeito, é mais indigno de Deus, o que merece maior rubor, o nascer ou o morrer, o carregar a carne ou o carregar a cruz, o ser circunciso ou o ser traspassado, o ser nutrido ou o ser sepultado, o ser deposto em uma manjedoura ou o ser escondido em um sepulcro? Serás mais sábio se não tiveres crido nem nessas coisas. Mas não serás sábio se não tiveres sido estulto no meio do mundo, crendo nas coisas estultas de Deus.

Talvez não tenhas tirado de Cristo as paixões, enquanto, como fantasma, ele estava privado da possibilidade de senti-las? Dissemos antes que ele teria podido sofrer igualmente bem o ludíbrio não real da natividade e da infância imaginária. Mas, responde-me agora, assassino da verdade: Deus não foi verdadeiramente crucificado? Não morreu verdadeiramente, uma vez que verdadeiramente crucificado? Não ressuscitou verdadeiramente, obviamente porque estava verdadeiramente morto?

Por conseguinte, terá errado Paulo, que sustentava não saber outra coisa a não ser que Jesus fora crucificado;[4] terá errado por acrescentar que fora sepultado;[5] terá errado afirmando que tinha ressuscitado?[6] Falsa é, portanto, nossa fé, e será um fantasma tudo aquilo que esperamos de Cristo, Marcião, o mais celerado entre os homens, tu que desculpas os homicidas de Deus: desses, com efeito, Cristo nada teve a sofrer, se nada sofreu na realidade. Poupa a única esperança de todo o mundo: por que destróis a vergonha da fé, que nos é necessária? Tudo o que é indigno de Deus é útil para mim: estou salvo se não estiver envergonhado a respeito de meu Senhor, que diz: "quem se envergonhar de mim, também eu me envergonharei dele".[7]

Não acho que existam outros motivos de vergonha, os quais, mediante meu desprezo pelo rubor, possam demonstrar-me que faço bem de ser impudente e que a minha é uma feliz estultice. O Filho de Deus foi crucificado: não me envergonho, uma vez que deveria me envergonhar. O Filho de Deus também foi morto: é sem dúvida crível, pois se trata de uma coisa tola. E depois de ser sepultado ressuscitou: é uma coisa certa, porque é uma coisa impossível.

Tertuliano,
Sobre a carne de Cristo,
5,1-4.

---

[2]Cf. Colossenses 2,8.

[3]Marcião (séc. II) se inspirava nas concepções gnósticas e rejeitava o Antigo Testamento e a concepção de Deus aqui expressa, em favor da concepção de Deus como amor expressa no Novo Testamento. Deus havia-se encarnado em Cristo, assumindo um corpo não real, mas *aparente*. Tertuliano, em oposição a essa concepção, escreveu uma obra de peso chamada *Contra Marcião*.

[4]Cf. 1Coríntios 2,2.

[5]Idem, 15,4.

[6]Idem, 15,16-19.

[7]Mateus 10,33.

AMBRÓSIO

3 Os deveres

Ambrósio, bispo de Milão, utiliza vários conceitos filosóficos deduzidos tanto da tradição platônica quanto da tradição estóica.

No trecho seguinte reinterpreta em chave cristã a doutrina platônica da justiça.

A importância da justiça pode ser entendida a partir do fato de que ela não sofre exceções nem de lugares nem de pessoas nem de tempos, mas é garantida também aos inimigos; por isso, se foi combinado com o inimigo o dia ou o lugar para a batalha, considera-se contra a justiça preveni-lo sobre o lugar ou o tempo. Há diferença, com efeito, entre o ser pego de improviso por uma batalha ou por um duro confronto ou depois de uma situação antecedente favorável ao adversário e a um caso fortuito. Daí que se faz vingança mais áspera contra os inimigos mais encarniçados, ou seja, contra os desleais e os que cometeram maiores ofensas, como no caso dos madianitas que, por meio de suas mulheres, induziram ao pecado muitos do povo hebreu, de modo que também sobre o povo dos pais se derramou a cólera de Deus.

E por tal motivo aconteceu que Moisés, obtida a vitória, não deixou sobreviver nenhum deles. Quanto aos gabaonitas, que invadiram o povo dos pais mais com o embuste do que com a guerra, Josué não os aniquilou na batalha, mas os humilhou impondo-lhes condições ofensivas. Eliseu, por sua vez, não concordou com a vontade do rei de Israel de matar os sírios que, no decorrer do assédio, introduzira na cidade feridos pela cegueira momentânea, para que não pudessem ver onde entravam, mas disse: "Não ferirás aqueles que não capturaste com tua lança e tua espada; oferece-lhes pão e água para que comam e bebam e sejam deixados livres e se dirijam a seu senhor". Agiu de tal modo para que eles, induzidos por um tratamento humano, se mostrassem gratos. Daí por diante os piratas da Síria cessaram de invadir a terra de Israel.

Se a justiça vale também na guerra, deve ainda mais ser observada na paz. E tal benefício o profeta fez àqueles que vieram para capturá-lo. Com efeito, ao saber que era Eliseu quem se opunha a todos os seus planos, o rei da Síria havia mandado seu exército para assediá-lo. Vendo tal exército, Giezi, servo do profeta, começou a preocupar-se com sua própria salvação. Mas o profeta lhe disse: "Não temas, porque os que estão conosco são mais numerosos dos que os que estão com eles". O profeta orou para que os olhos de seu servo se abrissem, e, depois de abertos, Giezi viu todo o monte cheio de cavalos e de carros ao redor de Eliseu. Enquanto os inimigos vinham contra ele, o profeta disse: "Fira o Senhor com a cegueira o exército da Síria". Obtendo a graça, disse aos Sírios: "Segui-me e eu vos conduzirei até o homem que procurais". E viram Eliseu, que estavam ansiosos por capturar e, embora vendo-o, não podiam dele se apoderar. É claro, portanto, que também na guerra é preciso observar a lealdade e que trair a palavra dada não pode ser um ato de honra.

Por fim, também aos inimigos davam um nome agradável e os chamavam de "estrangeiros"; com efeito, conforme o uso antigo, os estrangeiros (*peregrinos*) eram chamados de hóspedes (*hospes*). E podemos dizer que também este costume foi herdado dos nossos porque os hebreus chamavam seus inimigos de "de outra raça" (*allophylos*), ou seja, com a palavra latina *alienigenas* [nascidos em outro lugar]. Assim, no primeiro livro dos Reis lemos: "E aconteceu que naqueles dias gente de outra raça [filisteus] se reuniram para combater contra Israel".

O fundamento da justiça é a lealdade, o coração do justo medita pensamentos de lealdade, e o justo que se acusa funda a justiça sobre a lealdade, porque sua justiça se manifesta quando confessa a verdade. Também o Senhor, por boca de Isaías, diz: "Eis: eu coloco uma pedra como fundamento para Sião", isto é, Cristo como fundamento da Igreja. Cristo, com efeito, é a fé de todos; a Igreja é, por assim dizer, a norma da justiça, o direito comum de todos: ao mesmo tempo ora, ao mesmo tempo age, ao mesmo tempo é posta à prova. Assim, quem renega a si mesmo, este é digno de Cristo. Também Paulo pôs Cristo como fundamento, a fim de que sobre ele fundássemos as obras de justiça, pois a fé é fundamento; nas obras, se más, está a iniqüidade; se boas, a justiça.

Ambrósio,
Os deveres.

Santo Agostinho e o apogeu da Patrística

I. A vida, a evolução espiritual e as obras de santo Agostinho

• Agostinho (354-430) é o mais importante dos Padres da Igreja. Seu itinerário espiritual e filosófico foi muito articulado: a mãe Mônica, pela sua firme e tenaz fé, e o bispo Ambrósio, que lhe ensinou o método da exegese alegórico-filosófica da Bíblia, tiveram papel decisivo na sua conversão ao cristianismo. Sua formação cultural foi sobretudo de língua e de inspiração latina, marcada quando muito pela retórica, disciplina que Agostinho ensinou na África e em Milão.

A formação espiritual e filosófica → § 1-2

Os modelos culturais que sobre ele influíram foram os seguintes: Cícero, que o converteu à filosofia; o Maniqueísmo, que influenciou boa parte de sua vida anterior à conversão e também a posterior, enquanto áspera e prolongada foi sua polêmica antimaniqueísta; o pensamento neoplatônico (particularmente de Plotino e de Porfírio), que lhe acrescentou a dimensão do supra-sensível, além, naturalmente, da Bíblia e particularmente das Cartas de Paulo.

A última parte da vida de Agostinho foi dedicada à luta contra as heresias dos Donatistas (que não queriam readmitir na comunidade aqueles que tinham abjurado durante as perseguições) e dos Pelagianos, que não consideravam o papel da graça divina na salvação.

• A vasta produção literária de Agostinho pode ser dividida do seguinte modo:

1) obras de caráter filosófico (particularmente todos os diálogos);
2) obras teológicas, entre as quais sobressai *A Cidade de Deus*;
3) escritos exegéticos e polêmicos, principalmente contra os Maniqueus, os Pelagianos e os Donatistas.

Confissões, que é a obra mais significativa de Agostinho, constitui, também no gênero, uma novidade absoluta.

A produção → § 3

1 A vida

Aurélio Agostinho nasceu em 354 em Tagaste, pequena cidade da Numídia, na África. Seu pai, Patrício, era pequeno proprietário de terras, ainda ligado ao paganismo (só iria se converter no fim da vida). Já sua mãe, Mônica, era uma fervorosa cristã. Depois de ter freqüentado as escolas em Tagaste e na vizinha Madaura, conseguiu ir para Cartago, graças à ajuda financeira de um amigo de seu pai, para realizar seus estudos de retórica (370/371). Sua formação cultural realizou-se inteiramente em língua latina e com base nos autores latinos (só superficialmente e não de muito bom grado ele se aproximou do grego). Para ele, Cícero manteve-se

durante longo tempo como modelo e ponto de referência essencial.

Na época de Agostinho, o retórico já perdera seu papel antigo, que, como sabemos, era um papel político e civil, tendo-se tornado essencialmente professor. E, assim, Agostinho ensinou primeiro em Tagaste (374) e depois em Cartago (375-383). Mas a turbulência dos estudantes cartagineses o levou a transferir-se para Roma em 384.

No mesmo ano, passou de Roma para Milão, onde assumiu o cargo de professor oficial de retórica da cidade. Agostinho chegou a Milão graças ao apoio dos maniqueus, dos quais, como veremos, foi seguidor durante certo período. Mas em Milão, entre 384 e 386, através de profundas reflexões espirituais, amadureceu sua conversão ao cristianismo. Conseqüentemente, Agostinho demitiu-se do cargo de professor oficial e retirou-se para Cassiciaco (na Briância), numa chácara, onde passou a levar uma vida em comum com os amigos, a mãe, o irmão e o filho Adeodato.

Em 387, Agostinho recebeu o batismo do bispo Ambrósio (que desempenhou um papel não desprezível, ainda que indireto, em sua conversão) e deixou Milão para retornar à África. No caminho de volta, em Óstia, morreu sua mãe, Mônica. Agostinho só conseguiu voltar à África em 388, porque Máximo havia usurpado o poder naquela região e a viagem se tornara perigosa. Nesse meio tempo, esteve em Roma, onde permaneceu durante quase um ano.

Voltando finalmente a Tagaste, vendeu os bens paternos e fundou uma comunidade religiosa, logo adquirindo grande notoriedade pela santidade de sua vida. Em 391, quando se encontrava em Hipona, foi ordenado sacerdote pelo bispo Valério, sob pressão dos fiéis. Em Hipona, ele ajudou Valério, sobretudo na pregação, e fundou um mosteiro, onde se reuniram velhos e fiéis amigos, aos quais se uniram novos adeptos.

Em 395, foi consagrado bispo. E, no ano seguinte, com a morte de Valério, Agostinho tornou-se bispo titular. Na pequena cidade de Hipona, travou grandes batalhas contra cismáticos e heréticos, nela escrevendo também seus livros mais importantes. Daquela pequena localidade africana, com seu pensamento e sua obra tenaz, determinou uma reviravolta decisiva na história da Igreja e do pensamento do Ocidente. Morreu em 430, enquanto os vândalos sitiavam a cidade.

2 A evolução espiritual

Todas essas fases de sua vida e os acontecimentos a elas relacionados, em muitos aspectos, mostraram-se decisivas para a formação espiritual e a evolução do pensamento filosófico e teológico de Agostinho. Por isso, falaremos com mais pormenores desses aspectos.

a) A primeira personalidade que incidiu profundamente sobre a alma de Agostinho, sem dúvida, foi a de sua mãe, Mônica (já a figura de seu pai, Patrício era bastante esmaecida e evanescente). Foi ela quem, com sua firme fé e seu coerente testemunho cristão, lançou em certo sentido as bases e construiu as premissas da futura conversão do filho, sobre o qual, depois, exerceu estímulo muito tenaz. Mônica tinha cultura modesta, mas possuía a força daquela fé que, na religião pregada por Cristo, mostra aos humildes as verdades que oculta aos doutos e sábios. Assim, as verdades de Cristo vistas através da forte fé de sua mãe constituíram o ponto de partida da evolução de Agostinho, embora por diversos anos ele não aceitasse a religião cristã católica e continuasse a procurar sua identidade em outras partes.

b) O segundo encontro fundamental foi com o *Ortensio*, de Cícero, *obra que converteu Agostinho à filosofia* quando estudava em Cartago. Nesse escrito, Cícero defendia um conceito de filosofia entendida de modo tipicamente helenístico, como *sabedoria e arte de viver que traz a felicidade*. Agostinho escreveria depois nas *Confissões:* "Na verdade, aquele livro mudou meus sentimentos e tornou até diferentes minhas preces (...) e diferentes meus votos e meus desejos. De repente, toda esperança humana tornou-se-me vil e eu proclamava a sabedoria imortal com incrível ardor de espírito". O ardor despertado pelo *Ortensio,* entretanto, era atenuado pelo fato de que nele Agostinho não encontrava o nome de Cristo. Escreve ele: "Pois esse nome (...) meu coração ainda tenro havia bebido piamente junto com o leite materno e o conservava profundamente esculpido. E tudo o que estivesse sem esse nome, por mais que fosse literariamente límpido e verdadeiro, não me conquistava de todo". Agostinho voltou-se então para a Bíblia, mas não a entendeu. O estilo com o qual estava redigida,

tão diverso do estilo rico em refinamento da prosa ciceroniana, e o modo antropológico com que parecia falar de Deus, velaram sua compreensão, constituindo bloqueio insuperável.

c) Aos dezenove anos (373), Agostinho abraçou o maniqueísmo, que parecia oferecer-lhe ao mesmo tempo uma doutrina de salvação em nível racional e um espaço também para Cristo. O maniqueísmo, uma religião herética fundada pelo persa Mani no século III, implicava:

1) um vivo racionalismo;

2) um marcado materialismo;

3) um dualismo radical na concepção do bem e do mal, entendidos não apenas como princípios morais, mas também como princípios ontológicos e cósmicos.

Eis alguns trechos do escrito *Sobre as heresias,* de Agostinho, que ilustram alguns pontos destacados dessa religião. Os maniqueístas, escreve Agostinho, afirmaram "a existência de dois princípios diversos e adversos entre si, mas, ao mesmo tempo, eternos e coeternos (...) e, seguindo outros heréticos antigos, imaginaram duas naturezas e substâncias, a do bem e a do mal. Segundo seus dogmas, afirmam que essas duas substâncias estão em luta e mescladas entre si". Como relata ainda Agostinho, a doutrina maniqueísta apresentava as formas como o bem se purifica do mal fazendo amplo uso de narrações fantásticas. O bem é a luz, o sol e a lua são os barquinhos que levam a Deus a luz esparsa em todo o mundo e misturada ao princípio oposto. A purificação do mal pelo bem realiza-se também por obra da classe dos homens "eleitos", que, juntamente com a classe dos "ouvintes", constituía a sua Igreja. Os eleitos purificavam o bem não só com uma vida pura (castidade e renúncia à família), mas também abstendo-se dos trabalhos materiais e seguindo uma alimentação especial. Os "ouvintes", que viviam uma vida menos perfeita, eram, em compensação, aqueles que forneciam o que era necessário para a vida dos "eleitos". Para os maniqueístas, Cristo foi revestido somente de *carne aparente* e, portanto, também foram aparentes a sua morte e ressurreição. Moisés não foi inspirado por Deus, mas era um dos príncipes das trevas, razão pela qual se devia rejeitar o Antigo Testamento. A promessa do Espírito Santo feita por Cristo ter-se-ia realizado em Mani. Em seu dualismo extremo, os maniqueístas chegavam até mesmo a não atribuir o pecado ao livre-arbítrio do homem, mas sim ao princípio universal do mal que atua também em nós. Escreve Agostinho: "Pretendem que a concupiscência da carne (...) seja uma substância contrária (...) e que *duas almas* e *duas inteligências, uma boa e a outra má, lutam entre si no homem,* ser único, quando a carne tem desejos contrários ao espírito e o espírito desejos contrários à carne". É evidente que o "racionalismo" dessa heresia está na eliminação da necessidade da fé, muito mais do que na explicação de toda a realidade pela pura razão. Mani era oriental e, como tal, abria amplo espaço para a fantasia e a imaginação. Assim, sua doutrina revela-se mais próxima das teosofias do Oriente do que da filosofia dos gregos. Agostinho, conseqüentemente, logo foi colhido por muitas dúvidas. Um encontro com o bispo maniqueu, Fausto, convenceu-o da insustentabilidade da doutrina maniqueísta. Com efeito, Fausto, que era considerado como a maior autoridade da seita naquele momento, não esteve em condições de resolver nenhuma das dúvidas de Agostinho, inclusive admitindo-o sinceramente.

d) Já em 383/384 Agostinho se afastava interiormente do maniqueísmo, sendo tentado a abraçar a filosofia da *Academia cética,* segundo a qual o homem deve duvidar de tudo, porque não pode ter conhecimento certo de nada, como já vimos acima. Mas, outra vez, não se sentiu em condições de seguir os céticos porque em seus escritos não encontrava o nome de Cristo. Entretanto, do maniqueísmo ainda guardava o materialismo, que lhe parecia o único modo possível de entender a realidade, e o dualismo, que lhe parecia explicar os fortes conflitos entre bem e mal que sentia em seu espírito.

e) Os encontros decisivos de Agostinho deram-se em Milão:

1) do bispo Ambrósio, aprendeu o modo correto de abordar a Bíblia, que, conseqüentemente, tornou-se-lhe inteligível;

2) a leitura dos livros dos neoplatônicos revelou-lhe a realidade do imaterial e a não-realidade do mal;

3) lendo são Paulo, por fim, apreendeu o sentido da fé, da graça e do Cristo redentor. Os antigos elos, que por tanto tempo o haviam mantido preso, romperam-se definitivamente.

Dada a importância desses encontros, é necessário precisar alguns detalhes.

1) Inicialmente Agostinho ouviu Ambrósio com interesse profissional, isto é, como um retórico que ouve outro retórico. Mas, como escreve ele nas *Confissões*, "enquanto abria o coração para acolher a eloqüência, nele entrava, ao mesmo tempo, também a verdade, mas só pouco a pouco (...): especialmente depois que o ouvi expor e freqüentemente resolver passagens obscuras da antiga Escritura, que eu entendia ao pé da letra, permanecendo sem saída". A partir daí, o repúdio maniqueísta ao Antigo Testamento já lhe parecia injustificado e infundado. E mais, ele ainda escreve: "Se eu conseguisse pensar uma substância espiritual, todas as complicadas construções dos maniqueus se desmantelariam".

2) Plotino e Porfírio, que Agostinho leu na tradução de M. Vitorino, sugeriram-lhe finalmente a solução das dificuldades ontológico-metafísicas em que se encontrava envolvido. Além da concepção do incorpóreo e da demonstração de que o mal não é substância, mas simples privação, Agostinho também encontrou nos Platônicos muitas tangências com a Escritura, mas, ainda outra vez, neles não encontrou um ponto essencial, ou seja, que Cristo morreu para a remissão dos pecados dos homens: "isso não se lê neles", escreveu.

3) Agostinho não podia encontrar em nenhum dos filósofos a verdade do Cristo crucificado para a remissão dos pecados dos homens porque, segundo a doutrina cristã, como já recordamos, Deus quis mantê-la oculta aos sábios para revelá-la aos humildes, sendo, portanto, uma verdade que, para ser adquirida, *requer uma revolução interior, não de razão, mas de fé*. E Cristo crucificado é precisamente o caminho para operar essa revolução interior. É sobretudo com Paulo que Agostinho aprende isso, como ele próprio nos diz nas *Confissões:* "Uma coisa é vislumbrar a pátria da paz do cume de um monte cercado pelo bosque, não encontrar o caminho que leva a ela e cansar-se inutilmente por lugares impraticáveis, cercados e infestados por desertores fugitivos (...); outra coisa, porém, é encontrar-se no bom caminho, tornado seguro pela solicitude do imperador celeste, livre dos assassinos que desertaram da milícia celeste, os quais o evitam como se fosse um suplício. *Essas verdades penetravam em mim de modo maravilhoso quando eu lia as páginas do 'menor' dos teus apóstolos*".

f) A última fase da vida de Agostinho foi caracterizada pelos debates polêmicos e pelas batalhas contra os heréticos. A polêmica contra os maniqueístas perdurou até 404. Posteriormente, Agostinho esteve empenhado predominantemente contra os donatistas, que defendiam a necessidade de não readmitir na comunidade cristã todos aqueles que, durante as perseguições, haviam cedido aos perseguidores, apostatando ou sacrificando aos ídolos, sustentando conseqüentemente a não validade dos sacramentos administrados por bispos ou padres que houvessem incorrido em tais culpas. Agostinho compreendeu muito bem que o erro de Donato e de seus seguidores consistia em fazer a validade do sacramento depender da pureza do ministro e não da graça de Deus. Na conferência de bispos realizada em Cartago em 411, Agostinho colheu os frutos de sua polêmica com clara vitória. A partir de 412, Agostinho polemizou particularmente com Pelágio e seus seguidores, que sustentavam que a boa vontade e as obras eram suficientes para a salvação do homem, *desprezando a necessidade da graça*. Em uma série de obras, santo Agostinho mostrou que a revelação cristã gira *essencialmente* em torno da necessidade da graça, ao contrário do que os pelagianos acreditavam. Sua tese triunfou no Concílio de Cartago de 417, e o papa Zósimo condenou o pelagianismo. A tese de Pelágio estava em sintonia substancial com as convicções dos gregos sobre a *autarquia da vida moral do homem,* enquanto a tese de Agostinho era de que *o cristianismo subvertia aquela convicção*. Escreve com razão M. Pohlenz: "O fato de a Igreja ter-se pronunciado por tal doutrina assinalou o fim da ética pagã e de toda a filosofia helênica — e assim começou a Idade Média".

3 As obras

A produção literária de Agostinho é imensa. Recordaremos somente as obras principais.

a) O período de Cassiciaco caracteriza-se pelos escritos de caráter predominantemente filosófico: *Contra os acadêmicos*, *A vida feliz*, *A ordem*, *Os solilóquios*, *A imortalidade da alma* (este último escrito em Milão). *A*

quantidade da alma, escrito em Roma, é de 388. Em Tagaste (388-391) foram compostas as obras *O mestre* e *A música*. Trata-se de escritos próximos aos de Cassiciaco.

b) Sua obra-prima dogmático-filosófico-teológica é *A Trindade* (399-419).

c) Sua obra-prima apologética é *A Cidade de Deus* (413-427).

d) Os escritos exegéticos de maior destaque são: *A doutrina cristã* (396-426), os *Comentários literais ao Gênesis* (401-414), os *Comentários a João* (414-417) e os *Comentários aos Salmos*.

e) Das obras contra os maniqueístas, podemos recordar: *Sobre os costumes da Igreja católica e os costumes dos maniqueus* (388-389), *Sobre o livre-arbítrio* (388 e 391/395), *A verdadeira religião* (390) e *Sobre o Gênesis contra os maniqueus* (398).

f) Dentre os escritos contra os donatistas, recordamos: *Contra a carta de Parmeniano* (400), *Sobre o batismo contra os donatistas* (401) e *Contra Gaudêncio, bispo dos donatistas* (419/420).

g) Fazem parte dos escritos polêmicos antipelagianos: *O espírito e a letra* (412), *Sobre a gesta de Pelágio* (417) e *A graça de Cristo e o pecado original* (418).

h) Duas obras inauguraram gêneros literários novos: as *Confissões* (397), que são verdadeira obra-prima também do ponto de vista literário, e as *Retratações* (426/427), em que Agostinho reexamina e retifica algumas teses contidas em sua produção anterior, que não estavam ou não lhe pareciam perfeitamente alinhadas com a fé cristã.

Santo Agostinho,
painel de Michael Pacher (1430-1498),
Munique, Alte Pinakothek.

II. Fé, filosofia e vida no pensamento de Agostinho

Crer e compreender → § 1

• Agostinho foi o primeiro pensador cristão a atuar uma síntese madura entre fé, filosofia e vida, considerando que a fé teria recebido clareza da razão, mas também que a razão teria ganho estímulo e impulso da fé (*credo ut intelligam, intelligo ut credam*).

Do homem em geral à pessoa → § 2

• O que leva Agostinho para além dos horizontes da Grécia é a referência ao homem, não porém ao homem abstrato e geral, pelo qual também os gregos se interessavam, mas ao indivíduo, ao eu singular, à pessoa. O conceito de pessoa é elaborado por Agostinho sobre a base do papel da vontade: de resto, nos esforços da conversão, tornava-se freqüentemente agudíssima e dramática justamente a percepção da vontade e da liberdade do homem. Aprofundando esse conceito, Agostinho viu na pessoa o reflexo de Deus Trindade nos modos do ser, do conhecer e do amar.

A iluminação → § 3

• O conhecer tende à verdade e a verdade se identifica com Deus; a conseqüência é que a maior parte das demonstrações agostinianas da existência de Deus são demonstrações da existência da verdade. Como é possível que nós formemos conceitos imutáveis, se tudo está em devir? Não é talvez porque existem verdades imutáveis que determinam o conhecer, e são para nós critério de julgamento? Agostinho, todavia, não aceita *in toto* a gnosiologia platônica, mas recusa sua teoria da reminiscência, substituindo-a com a da iluminação: Deus, como na criação nos torna participantes do ser, também nos torna participantes da verdade, sendo ele próprio a fonte da verdade.

As provas da existência de Deus → § 4

• A essa prova da existência de Deus como Verdade se acrescentam outras, sem dúvida retomadas pela bagagem da teologia clássica: a que da perfeição do mundo remonta ao seu Artífice divino; a baseada sobre o *consensus gentium*; a *ex gradibus*, ou seja, que remonta dos diversos graus de bem presentes no mundo ao Bem em si.

Características filosóficas de Deus → 4

• Dessas provas deriva uma concepção de Deus entendido como Ser, Verdade, Bem em forma absolutamente eminente, que se pode exprimir tanto nas formas da teologia negativa, quanto na atribuição a ele de tudo o que existe de positivo no criado, sem os limites do negativo.

A Trindade → § 5

• A concepção filosófica de Deus deve ser integrada com o problema teológico por excelência do cristianismo, ou seja, o dogma da Trindade.

Agostinho afirmou a identidade substancial das três Pessoas. Isso significa que Deus, em sentido absoluto, é tanto o Pai como o Filho e como o Espírito Santo, e que eles são inseparáveis no ser e operam inseparavelmente. Todavia, essas três Pessoas são distintas, não do ponto de vista da substância, mas do da *relação*, pelo que o Pai *tem* o Filho, mas não *é* o Filho, e o Filho *tem* o Pai, mas não *é* o Pai, e o mesmo vale para o Espírito Santo.

• Um ponto que claramente se destaca da filosofia grega se encontra na doutrina da criação *ex nihilo*. A criação pode ser:

1) uma geração, e neste caso o gerado deriva da substância do gerador;

A criação ex nihilo → *§ 6*

2) uma fabricação, e então o gerado deriva de uma matéria externa ao gerador;

3) do nada, onde o gerado não vem nem da substância do gerador nem da matéria externa. A criação *ex nihilo* implica um conceito de graça absoluto (o homem depende *in toto* de Deus).

• No ato criador desenvolvem papel determinante as Idéias, entendidas do modo médio-platônico como pensamentos de Deus, isto é, concebidas como o modelo ideal do mundo. Isso não implica que o mundo tenha nascido já perfeitamente formado: no momento da criação, Deus produz apenas as sementes, as "razões seminais" de todas as coisas, as quais têm necessidade de tempo para gerar aquilo que é inerente à sua natureza.

Idéias e razões seminais → *§ 7*

• O tempo é diverso do eterno: a natureza do tempo, com efeito, explica-se em relação à alma, que conserva o passado e antecipa o futuro.

Do ponto de vista ontológico, o tempo, portanto, não subsiste: ele existe apenas como memória, intuição e antecipação na alma.

O tempo como distensio animae → *§ 8*

• Agostinho considera o problema do mal segundo três pontos de vista.

Do ponto de vista metafísico, o mal não existe, mas existem apenas graus inferiores de ser em relação a Deus, Sumo Bem.

Do ponto de vista moral, o mal nasce da vontade má que, em vez de tender ao Sumo Bem, tende a bens inferiores.

O mal → *§ 9*

O mal físico é uma conseqüência do pecado original e todavia pode ter um significado catártico em vista da salvação.

• A temática do mal moral põe em primeiro plano o conceito de *voluntas*, que Agostinho considera como autônoma em relação à razão. A razão conhece e a vontade escolhe, e pode escolher também contra a razão. Todavia, a vontade alcança sua perfeição e sua plena liberdade quando não faz o mal, mas nisso tem necessidade da graça.

A vontade e a graça → *§ 10*

• A concepção agostiniana da história explica-se com a relação entre duas Cidades, que derivam de dois "amores" contrapostos: o amor de si (*cupiditas*), que é princípio do mal, e o amor de Deus (*charitas*), que é princípio do bem.

O conjunto dos homens que amam a Deus forma a Cidade celeste e, ao contrário, o conjunto dos homens que amam a si mesmos ou ao mundo forma a Cidade terrena.

A Cidade terrena e a Cidade divina → *§ 11*

Tanto o cidadão da Cidade celeste como o da Cidade terrena ocupam a terra, mas o primeiro a ocupa como peregrino, enquanto o segundo como um dominador. A história tem um andamento linear: tem uma meta final (o juízo universal), em que o cidadão terreno destina-se à danação, enquanto o cidadão celeste à salvação.

• Nas vicissitudes do homem e do mundo, a categoria predominante e absoluta não é mais a do saber, como queriam os gregos, mas a do amor: a *ordo amoris* é o principal critério de referência; a consistência ontológica e moral do homem depende do grau e do peso de seu amor.

A ordo amoris → *§ 12*

1 O filosofar na fé

Plotino mudou o modo de pensar de Agostinho, oferecendo-lhe as novas categorias que iriam romper os esquemas do seu materialismo e de sua concepção maniqueísta da realidade substancial do mal. Então, todo o universo e o homem apareceram-lhe sob nova luz. Mas a conversão e a fé em Cristo e em sua Igreja *mudaram também o modo de viver* de Agostinho, *abrindo-lhe novos horizontes para seu próprio pensar.* A fé tornou-se substância de vida e pensamento e, assim, tornou-se não só o horizonte de sua vida, mas também de seu pensamento. E, estimulado e comprovado pela fé, seu pensamento *adquiriu nova estatura e nova essência.* Nascia o filosofar-na-fé, nascia a "filosofia cristã", amplamente preparada pelos Padres gregos, mas que só iria chegar ao perfeito amadurecimento com Agostinho.

A conversão, com a conseqüente conquista da fé, foi, com efeito, o eixo em torno do qual passou a girar todo o pensamento de Agostinho — e, portanto, constitui o caminho de acesso para a sua compreensão.

Será que se trata de uma forma de fideísmo? Não, Agostinho está bem distante do fideísmo, que não deixa de ser uma forma de irracionalismo. A fé não substitui nem elimina a inteligência; pelo contrário, como já acenamos, a fé estimula e promove a inteligência. A fé é um "cogitare cum assensione", um modo de pensar assentindo; por isso, sem pensamento não haveria fé. E analogamente, por seu turno, a inteligência não elimina a fé, mas a fortalece e, de certo modo, a clarifica. Em suma: fé e razão são *complementares.* O "credo quia absurdum" é uma postura espiritual inteiramente estranha a Agostinho.

Desse modo, nasce aquela posição que, mais tarde, seria resumida nas fórmulas "credo ut intelligam" e "intelligo ut credam", fórmulas que, de resto, o próprio Agostinho antecipou na substância e em parte na forma. A origem dessas fórmulas encontra-se em Isaías (Is 7,9, na versão grega dos Setenta), onde se lê "se não tiverdes fé, não podereis entender", ao que, em Agostinho, corresponde a precisa afirmação: "intellectus merces est fidei", "a inteligência é recompensa da fé". Esta é a posição que Agostinho assumira desde sua primeira obra de Cassiciaco, *Contra os acadêmicos,* que permanece como a marca mais autêntica do seu filosofar: o homem olha para o que é verdadeiro *tanto* com a fé *como* com a inteligência.

Platão, notemos, já compreendera que a plenitude da inteligência, no que se refere às verdades últimas, só podia se realizar através de uma revelação divina, escrevendo o seguinte: "Tratando-se dessas verdades, é impossível deixar de fazer uma destas coisas: aprender dos outros qual é a verdade, descobri-la por si mesmo ou então, se isso for impossível, aceitar, dentre os raciocínios humanos, o melhor e menos fácil de refutar e sobre ele, como sobre uma jangada, enfrentar o risco da travessia do mar da vida." E havia acrescentado, profeticamente: "A menos que não se possa fazer a viagem de modo mais seguro e com menor risco, sobre uma nave mais sólida, isto é, *confiando-se a uma revelação divina*".

Para Agostinho essa nave é o "lignum crucis", ou seja, Cristo crucificado. Diz ele: Cristo "pretendeu que passássemos através dele". E mais: "Ninguém pode atravessar o mar do século se não for carregado pela cruz de Cristo". Nisso consiste precisamente o "filosofar na fé", ou seja, a "filosofia cristã": uma mensagem que mudou por mais de um milênio o pensamento ocidental. [1] [2]

■ **Fé e razão.** O problema do equilíbrio entre fé e razão é constante no arco do pensamento medieval.
A solução de Agostinho, para usar uma expressão da teoria gnosiológica moderna, é um "círculo hermenêutico": este significa que todo conhecimento pressupõe pré-conhecimentos apreendidos por outro caminho, que podem depois ser confirmados, desmentidos ou modificados.
A fé é, portanto, um pré-conhecimento em relação à razão (*credo ut intelligam*); mas a razão depois pode e deve transpor criticamente as verdades de fé (*intelligo ut credam*).

2 A descoberta da pessoa e a metafísica da interioridade

"E dizer que os homens vão admirar as encostas das montanhas, os vastos fluxos do mar, as amplas correntes dos rios, a extensão do oceano, o girar dos astros, *e abandonam a si mesmos*". Essas palavras de Agostinho, que podem ser lidas nas *Confissões* (e que tanta impressão iriam causar inclusive em Petrarca), constituem verdadeiro problema. O verdadeiro grande problema não é o do *cosmo*, mas o do *homem*. O verdadeiro mistério não é o mundo, mas nós para nós mesmos: "Que profundo mistério é o homem! E, no entanto, tu, Senhor, conheces até o número dos seus cabelos, que em ti não sofrem redução. E, entretanto, é mais fácil contar os cabelos dele do que os afetos e os movimentos de seu coração".

Mas Agostinho não propõe o problema do homem em abstrato, ou seja, o problema da essência do homem em geral: o que ele propõe é o problema mais concreto do *eu*, do homem como *indivíduo irrepetível*, como *pessoa*, como *indivíduo*, poder-se-ia dizer com terminologia posterior. Nesse sentido, o problema de seu eu e o de sua pessoa tornam-se significativos: "*eu* próprio me tornara um grande problema *(magna quaestio)* para mim"; "eu não compreendo tudo o que sou". *Como pessoa,* Agostinho torna-se protagonista de sua filosofia: ao mesmo tempo observante e observado.

Uma comparação com o filósofo grego a ele mais caro e mais próximo pode nos mostrar a grande novidade dessa atitude. Embora pregue a necessidade de nos retirarmos das coisas exteriores para o interior de nós mesmos, na alma, para encontrar a verdade, Plotino fala da alma e da interioridade do homem em abstrato, ou melhor, em geral, despojando rigorosamente a alma de sua individualidade e ignorando a questão concreta da personalidade. Plotino não apenas nunca falou de si mesmo em sua própria obra, mas também não queria falar nem aos amigos. Escreve Porfírio: "Plotino (...) tinha o aspecto de alguém que se envergonha de estar em um corpo. Em virtude dessa disposição de espírito, *tinha reservas para falar de seu nascimento, de seus pais, de sua pátria*. Desdenhava a tal ponto sujeitar-se a posar para um pintor ou escultor que chegou a responder a Amélio, que solicitava seu consentimento para que lhe fizesse o retrato: 'Não basta arrastar este simulacro com o qual a natureza quis nos revestir: vós pretendeis ainda que eu permita deixar uma imagem mais durável desse simulacro, como se fosse algo que verdadeiramente valha a pena ver?' ". Agostinho, ao contrário, fala continuamente de si mesmo. E sua obra-prima são exatamente as *Confissões*, nas quais não só fala amplamente dos seus pais, de sua terra, das pessoas que lhe eram caras, mas também põe a nu seu espírito em todos os seus mais recônditos cantos e em todas as tensões íntimas de sua "vontade". E mais: *é precisamente nas tensões íntimas e lacerações de sua vontade, posta em confronto com a vontade de Deus, que Agostinho descobre o eu, a personalidade humana, em um sentido inédito:* "Quando eu estava decidindo servir inteiramente ao Senhor meu Deus, como havia estabelecido há muito, era eu que queria e eu que não queria: era exatamente eu que nem o queria plenamente, nem o rejeitava plenamente. Por isso, lutava comigo mesmo e dilacerava-me a mim mesmo [...]".

Estamos doravante bem distantes do intelectualismo grego, que só havia deixado um escasso espaço para a "vontade".

Assim, é a problemática religiosa, o confronto da vontade humana com a vontade divina, que leva à descoberta do eu como pessoa.

Na verdade, Agostinho vale-se ainda também de fórmulas gregas para definir o homem, particularmente a fórmula de gênese socrática que se tornou famosa com o *Alcibíades* de Platão, segundo a qual o homem "é uma alma que se serve de um corpo". Nele, porém, tanto o conceito de alma como o de corpo assumem novo significado em virtude do conceito de criação (de que falaremos adiante), do dogma da "ressurreição" e, sobretudo, do dogma da encarnação de Cristo. O corpo torna-se algo bem mais importante do que aquele "vão simulacro" de que Plotino se envergonhava, como vimos acima.

Mas a novidade está sobretudo no fato de que, para Agostinho, *o homem interior é imagem de Deus e da Trindade*. E a problemática da Trindade, centrada precisamente nas três pessoas e em sua unidade substancial e, portanto, na temática específica da pessoa, mudaria radicalmente a concepção do eu, que, *à medida que reflete as três pes-*

soas da Trindade e sua unidade, torna-se ele próprio pessoa. E Agostinho encontra no homem toda uma série de tríades, que refletem de vários modos a Trindade, tendo no vértice a tríade *ser*, *conhecer* e *amar*, que espelha as três pessoas da Trindade e sua estrutura uno-trina.

Assim, Deus se espelha na alma. E "alma" e "Deus" são os pilares da "filosofia cristã" agostiniana. Não é indagando o mundo, mas escavando a alma que se encontra Deus.

3 A verdade e a iluminação

Nessa polaridade alma-Deus, o ponto central é o conceito de "verdade", ao qual Agostinho agregou uma série de outros conceitos fundamentais. Uma passagem contida em *A verdadeira religião*, que se tornou muito célebre, ilustra perfeitamente essa função do conceito de verdade: "Não busques fora de ti (...); entra em ti mesmo. A verdade está no homem interior. E, se descobrires que a tua natureza é mutável, transcende-te a ti mesmo. Lembra-te, porém, que, transcendendo a ti mesmo, estás transcendendo a alma que raciocina, de modo que o termo da transcendência deve ser o princípio onde se acende o próprio lume da razão. E, efetivamente, onde chega todo bom raciocinador senão à verdade? A verdade não é algo que se constrói à medida que o raciocínio avança; ao contrário, ela é aquilo a que tendem os que raciocinam. Vês aqui uma harmonia que não tem similares, e tu próprio conforme a ela. Reconhece que não és aquilo que a verdade é; a verdade não busca a si própria, mas és tu que a alcanças, procurando-a, não de lugar em lugar, mas com o afeto da mente, para que o homem interior se encontre com aquilo que nele habita com desejo não ínfimo e carnal, mas com sumo e espiritual desejo".

Mas vejamos melhor como o homem chega à verdade.

A argumentação mais conhecida é a seguinte. A dúvida cética derruba a si mesma, pois, no momento em que pretende negar a verdade, a reafirma: *si fallor, sum*; se duvido, precisamente por poder duvidar, existo e estou certo de pensar. Com essa argumentação, Agostinho sem dúvida antecipou o cartesiano *cogito, ergo sum,* embora os objetivos específicos a que visa sejam diferentes dos de Descartes.

Mais globalmente, Agostinho interpreta o processo cognoscitivo do seguinte modo:

a) Como Plotino já havia ensinado, a sensação não é uma alteração sofrida pela alma. Os objetos sensoriais agem sobre os sentidos. Essa alteração do corpo não escapa à alma, que, conseqüentemente, "age", extraindo, não do exterior, mas do interior de si mesma, a representação do objeto que é a sensação. Assim, na sensação o corpo é passivo, ao passo que a alma é ativa.

b) Mas a sensação é apenas o primeiro degrau do conhecimento. Com efeito, a alma mostra sua espontaneidade e sua autonomia em relação às coisas corpóreas à medida que as "julga" com a razão — *e as julga com base em critérios que contêm um "algo mais" em relação aos objetos corpóreos.* Estes, com efeito, são *mutáveis* e *imperfeitos,* ao passo que os critérios segundo os quais a alma julga são *imutáveis* e *perfeitos.* E isso se mostra de modo mais evidente quando julgamos os objetos sensíveis em função de conceitos matemáticos ou geométricos, ou mesmo estéticos, ou quando julgamos as ações em função de parâmetros éticos. Os conceitos matemático-geométricos que aplicamos aos objetos são *necessários, imutáveis* e *eternos,* ao passo que os objetos são *contingentes, mutáveis* e *corruptíveis.* O mesmo vale para os conceitos de unidade e proporção, que aplicamos aos objetos quando os avaliamos esteticamente.

c) Surge, então, o problema: *de onde a alma deriva esses critérios de conhecimento* com que julga as coisas e que são superiores às coisas? Será que ela mesma os produz? Certamente não, porque, mesmo sendo superior aos objetos físicos, ela própria é *mutável,* ao passo que tais critérios são *imutáveis* e *necessários.* Por isso, é necessário concluir que, *acima de nossa mente, existe um critério ou uma Lei que se chama Verdade*, e que, portanto, existe uma natureza imutável, superior à alma humana.

O intelecto humano, portanto, encontra a verdade como "objeto" superior a ele, com ela julga, *mas por ela é julgado.* A verdade é a medida de todas as coisas e o próprio intelecto é "medido" em relação a ela.

■ **Iluminação.** **A doutrina de Agostinho sobre a iluminação substitui a doutrina platônica da anamnese ou reminiscência.**
Para Platão, as almas humanas contemplaram as Idéias antes de encarnar-se nos corpos, e depois se recordam delas na experiência concreta.
Para Agostinho, ao contrário, a suprema Verdade de Deus é uma espécie de luz que ilumina a mente humana no ato do conhecimento, permitindo-lhe captar as Idéias, entendidas como as verdades eternas e inteligíveis presentes na própria mente divina.

d) Essa verdade que captamos com o puro "intelecto" é constituída pelas Idéias, que são *rationes intelligibiles incorporalesque rationes,* as supremas realidades inteligíveis. Agostinho sabe muito bem que o termo "Idéia" em sentido técnico foi introduzido por Platão e que a teoria das Idéias é tipicamente platônica, mas mostra-se convicto de que os filósofos anteriores delas tenham tido algum conhecimento, porque o valor das Idéias é tal que ninguém pode ser filósofo se delas não tem conhecimento. As Idéias, diz Agostinho, são o parâmetro pelo qual toda coisa é feita.

Entretanto, Agostinho reforma Platão em dois pontos:

1) faz das Idéias os pensamentos de Deus (como já haviam feito, embora de modos diferentes, Fílon, os Medioplatônicos e Plotino);

2) rejeita a doutrina da reminiscência, ou melhor, ele a repensa *ex novo.*

Sobre o primeiro ponto, devemos destacar que Agostinho transforma a doutrina da reminiscência na célebre *doutrina da "iluminação"*. E essa transformação se impunha no contexto geral do criacionismo, que está na base da doutrina agostiniana.

Os intérpretes tiveram muito trabalho para entender essa teoria da "iluminação", porque, para interpretá-la, referiam-se a desdobramentos *posteriores* da doutrina do conhecimento, introduzindo temas e problemas estranhos a Agostinho. Na realidade, a doutrina agostiniana é a doutrina platônica transformada com base no criacionismo e a similitude da luz é aquela já usada por Platão em *A República,* conjugada com a da luz de que falam as Sagradas Escrituras. Da mesma forma que Deus, que é puro Ser, com a criação transmite o ser às outras coisas, assim, analogamente, enquanto é Verdade, transmite às mentes a capacidade de conhecer a Verdade, produzindo uma metafísica marcada pela própria Verdade nas mentes. Deus nos cria como Ser, nos ilumina como Verdade, nos atrai e nos dá a paz como Amor.

Devemos destacar ainda um último ponto. Agostinho insiste no fato de que só a *mens,* a parte mais elevada da alma, chega ao conhecimento das Idéias. E diz mais: para essa visão, "não é toda e qualquer alma que é apta, mas *somente aquela que é santa e pura, ou seja, aquela que tem o olho santo, puro e sereno com o qual pretende ver as Idéias, de modo que seja semelhante às próprias Idéias*". Trata-se do antigo tema da "purificação" e da "assimilação" ao divino como condição de acesso ao Verdadeiro, que fora desenvolvido sobretudo pelos platônicos, mas que em Agostinho recebe as valências evangélicas da boa vontade e da pureza de coração. *A pureza da alma torna-se condição necessária para a visão da Verdade, bem como para a sua fruição.* 3 4

4 Deus

Alcançando a Verdade, o homem também alcança Deus — ou estará Deus ainda acima da Verdade? Agostinho entende "Verdade" em muitos significados. Quando a entende em seu significado mais forte, ou seja, como Verdade suprema, ela coincide com Deus: "Compreende, portanto (...), ó alma, (...) se puderes, que Deus é Verdade".

Por conseguinte, *a demonstração da existência da certeza e da Verdade coincide com a demonstração da existência de Deus.* Como os estudiosos já observaram há tempo, todas as provas que Agostinho fornece da existência de Deus reduzem-se, em última análise, ao esquema das argumentações acima expostas: primeiro passa-se da exterioridade das coisas à interioridade do espírito humano, depois da Verdade que está

presente no espírito ao Princípio de toda verdade, que é precisamente Deus.

Mas também há em Agostinho outros tipos de provas, que vale a pena referir.

Em primeiro lugar, recordemos a prova, já bem conhecida dos gregos, que, partindo das características de perfeição do mundo, remonta ao seu artífice.

Uma segunda prova é a conhecida com o nome de "consensus gentium", também já presente nos pensadores da antiguidade pagã: "*toda a espécie humana* confessa que Deus é criador do mundo".

Uma terceira prova é extraída dos diversos graus do bem, a partir dos quais se remonta ao primeiro e supremo Bem, que é Deus.

Agostinho não demonstra Deus como, por exemplo, o demonstra Aristóteles, ou seja, com intenções puramente intelectuais e a fim de explicar o cosmo, mas sim para "fruir a Deus" *(frui Deo)*, e portanto para amá-lo, para preencher o vazio do seu espírito, para pôr fim à inquietude do seu coração, para ser feliz. Contrariamente ao que pensava Plotino, só há verdadeira felicidade na outra vida, não sendo possível nesta. Todavia, mesmo nesta terra podemos ter uma pálida imagem daquela felicidade. Com efeito, é muito significativo que, nas *Confissões,* Agostinho recorra até mesmo ao vocabulário das *Enéadas* para descrever o momento de êxtase que alcançou em Óstia, juntamente com a mãe, ao contemplar Deus. Também significativos são o esvaziamento metafísico de toda dimensão física e o despojamento de toda alteridade, feitos de modo plotiniano, embora com um *pathos* espiritual mais ardente e carregado de novos significados, que encontramos, por exemplo, nesta passagem das *Confissões* sobre a fruição de Deus, um dos mais belos escritos de Agostinho: "Mas o que amo, amando-te? Não uma beleza corpórea, não um encanto transitório, não um fulgor como o da luz, que agrada a estes olhos, não doces melodias de cantos de todo tipo, não o suave perfume de flores, de ungüentos e de aromas, não o maná e o mel, não membros desfrutando no amplexo carnal. Não são essas coisas que amo, amando meu Deus. E, no entanto, por assim dizer, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um amplexo quando amo o meu Deus: luz, voz, perfume, alimento e amplexo do homem interior que está em mim, onde resplandece em minha alma uma luz que não se dissipa no lugar, onde ressoa uma voz que o tempo não rouba, onde exala um perfume que o vento não dispersa, onde provo um sabor que a voracidade não reduz, onde me aperta um amplexo que a saciedade jamais dissolve. É isso que eu amo quando amo meu Deus".

Ser, Verdade, Bem (e Amor) são os atributos essenciais de Deus para Agostinho. Sobre o segundo e o terceiro já falamos. Sobre o primeiro Agostinho se exprime com clareza, unindo a ontologia grega com a revelação bíblica. Os gregos tinham dito que Deus é o ser supremo (a substância primeira), na Bíblia Deus diz de si mesmo: "Eu sou aquele que é". Justamente enquanto ser

Santo Agostinho em meditação e oração, em uma pintura de Sandro Botticelli (1445-1510), conservada na Igreja de Todos os Santos em Florença.

supremo, Deus, criando as coisas, participa com eles o ser, mas não o Ser sumo como ele é, e sim um ser com diferentes graus em escala hierárquica.

Apesar de todas estas precisações, permanece claro para Agostinho que é impossível para o homem uma definição da natureza de Deus e que, em certo sentido, *Deus scitur melius nesciendo,* pois é mais fácil saber aquilo que ele *não é* do que aquilo que ele é: "Quando se trata de Deus, o pensamento é mais verdadeiro do que a palavra, e a realidade de Deus mais verdadeira do que o pensamento".

Os próprios atributos mencionados (e todos os outros atributos positivos que se possam citar de Deus) não devem ser entendidos como propriedade de um sujeito, mas como *coincidentes com a própria essência dele.* Melhor ainda é afirmar atributos positivos de Deus, negando o negativo da finitude categorial que os acompanha. Deus é todo o positivo que se encontra na criação, sem os limites que nela existem, resumido no atributo da imutabilidade e expresso na fórmula com que ele se indicou a si mesmo: "*Eu sou aquele que é*". TEXTO 5

5 A Trindade

Todavia, este Deus, que é "Aquele que é", para Agostinho é essencialmente Trindade. A esse tema ele dedica um de seus livros mais profundos, que, sob vários aspectos, se impôs como sua obra-prima doutrinária.

Devemos salientar três núcleos particularmente importantes dessa obra.

a) O conceito básico sobre o qual ele alicerça sua interpretação é a *identidade substancial das três Pessoas.*

Os gregos, precisa Agostinho, para exprimir conceitualmente a Trindade falaram de "uma essência, e três substâncias"; os latinos, porém, falam de "uma essência ou substância, e três Pessoas", porque, para os latinos, *essência* e *substância* são considerados sinônimos. Todavia, mesmo com essa diferença terminológica, uns e outros pretenderam dizer a mesma coisa. Isto implica que Pai, Filho e Espírito Santo tenham justamente uma *substancial* igualdade e não sejam hierarquicamente distinguíveis. Deus, portanto, em sentido absoluto, é *tanto* o Pai, *como* o Filho e *como* o Espírito Santo: eles são inseparáveis no Ser e operam inseparavelmente.

Portanto, não havendo diferença ontológica e hierárquica nem diferença de funções, a igualdade absoluta das três Pessoas implica que a Trindade seja "o único verdadeiro Deus".

b) Agostinho realiza a distinção entre as Pessoas com base no *conceito de relação.* Isto significa que, para Agostinho, cada uma das três Pessoas é *distinta* das outras, mas não ontologicamente *diversa.* O Pai *tem* o Filho mas não *é* o Filho, e o Filho *tem* o Pai, mas não *é* o Pai; e o mesmo se diga do Espírito Santo.

Tais atributos, portanto, não pertencem à dimensão do ser e da substância, e sim, justamente, da *relação.* Mas nem por isso se reduzem ao nível de meros *acidentes.* Os acidentes são atributos mutáveis, enquanto o tipo de relação que distingue as três Pessoas da Trindade *não é mutável* e se coloca na dimensão da eternidade.

c) Um terceiro ponto fundamental da doutrina trinitária agostiniana consiste nas analogias triádicas que ele descobre no criado, as quais, de simples *vestígios* da Trindade nas coisas e no homem exterior, tornam-se, na alma humana, verdadeira *imagem* da própria Trindade, como já vimos.

Entre as muitas analogias, recordemos duas.

Todas as coisas criadas apresentam *unidade, forma* e *ordem,* tanto as coisas corpóreas como as almas incorpóreas. Ora, assim como das obras remontamos ao Criador, que é Deus uno e trino, podemos considerar essas três características como *vestígios* de si deixados pela Trindade em sua obra.

Analogamente, em um nível mais alto, a mente humana é imagem da Trindade, porque também é una-e-trina, no sentido que *é* mente e, como tal, *conhece-se* a si mesma e *ama-se* a si mesma. Portanto, a "mente", o seu "conhecimento" e o "amor" são três coisas e ao mesmo tempo não são mais que uma, e, quando são perfeitas, coincidem.

Na investigação das analogias trinitárias do espírito humano está uma das maiores novidades de Agostinho em relação a esse tema.

Conhecimento do homem e conhecimento de Deus Uno-Trino iluminam-se

mutuamente, quase que como em um espelho, de modo admirável, realizando perfeitamente o projeto do filosofar agostiniano: conhecer Deus e a própria alma, Deus através da alma, a alma através de Deus.

6 A doutrina da criação

O problema metafísico que mais preocupara os antigos era o da derivação do múltiplo a partir do Uno: por que e como

Uma antiga lenda narra que Agostinho, enquanto passeava na praia, pensando no complexo mistério da Trindade (sobre a qual estava preparando seu tratado), encontrou um menino que, tendo cavado um buraco na areia, com uma colher queria aí colocar toda a água do mar. Quando Agostinho disse que era impossível pôr num buraco com uma colher toda a água do mar, o menino, sob cujas aparências havia um anjo, respondeu: "Seria mais fácil para mim derramar com esta colher toda a água do mar neste buraco, do que para ti resolver e inserir em um livro o mistério da Trindade". Pinturicchio (1454-1513) representou tal lenda neste belo quadro que se encontra em Perúgia, na Galeria Nacional da Úmbria. Lembramos que esta lenda é particularmente significativa, porque o livro de Agostinho sobre a Trindade está entre os mais notáveis escritos do Ocidente sobre o tema.

os múltiplos derivaram do Uno (ou de algumas realidades originárias)? Por que e como, do Ser que não pode não ser, nasceu também o devir, que implica a passagem de ser a não ser e vice-versa?

Ao tentar resolver esses problemas, nenhum dos antigos filósofos chegou ao conceito de criação, que, como sabemos, é de origem bíblica. Os Platônicos foram os filósofos que chegaram às posições menos distantes do criacionismo. Entretanto, mesmo assim, ainda permaneceu significativa a distância entre suas posições e o criacionismo bíblico. No *Timeu,* Platão havia introduzido a figura do demiurgo. Entretanto, embora sendo racional, livre e motivada pela causa do bem, a atividade do demiurgo é gravemente limitada, tanto acima como abaixo dele. Acima do demiurgo está o mundo das Idéias, que o transcende e no qual ele se inspira como em um modelo; abaixo, ao contrário, está a *chora* ou matéria informe, também eterna como as Idéias e como o próprio demiurgo. A obra do demiurgo, portanto, é obra de fabricação e não de *criação,* porque pressupõe *como preexistente* e independente aquilo de que se vale para construir o mundo. Plotino, no entanto, deduziu as Idéias e a própria matéria do Uno, muito engenhosamente, do modo como vimos. Todavia, seu impulso o levou aos limites de um verdadeiro acosmismo e, oportunamente reformadas, suas categorias poderiam servir para interpretar a dialética trinitária, mas não para interpretar a criação do mundo.

A solução criacionista, que, para Agostinho, é ao mesmo tempo verdade de fé e de razão, revela-se de uma clareza exemplar. A criação das coisas se dá *do nada (ex nihilo),* ou seja, não *da substância* de Deus nem *de algo que preexistia* (a fórmula que posteriormente se tornaria canônica seria *ex nihilo sui et subiecti).* Com efeito, explica Agostinho, uma realidade pode derivar de outra de três modos:

a) por geração, caso em que deriva da própria substância do gerador como o filho deriva do pai, constituindo algo de idêntico ao gerador;

b) por fabricação, caso em que a coisa que é fabricada deriva de algo preexistente fora do fabricante (de uma matéria), como ocorre com todas as coisas que o homem produz;

c) *por criação a partir do nada* absoluto, ou seja, *não* da própria substância *nem* de uma substância externa.

O homem sabe "gerar" (os filhos) e sabe "produzir" (os *artefacta),* mas não sabe "criar", porque é um ser finito. Deus "gera" de sua própria substância o Filho, que, como tal, é idêntico ao Pai, ao passo que "cria" o cosmo do nada.

Portanto, há diferença enorme entre "criação" e "geração", porque, diferentemente da primeira, esta última pressupõe o vir (a ser) por outorga de ser por parte do criador para "aquilo que absolutamente não existia". E tal ação é "dom divino" gratuito, devido à livre vontade e à bondade de Deus, além de sua infinita potência.

Ao criar o mundo do nada, Deus *criou, juntamente com o mundo, o próprio tempo.* Com efeito, o tempo está estruturalmente ligado ao movimento; mas não há movimento antes do mundo, só com o mundo.

Esta tese já fora (quase literalmente) antecipada por Platão no *Timeu,* mas em Agostinho ela simplesmente é melhor fundamentada e melhor explicada. Assim, "antes do mundo" não havia um "antes temporal", *porque não havia tempo:* o que havia (aliás, seria necessário dizer "há") era *o eterno,* que é como que um infinito presente atemporal (sem transcorrência nem distinção de "antes" e "depois"). Mas da questão do tempo falaremos adiante.

7 A doutrina das Idéias e das razões seminais

As Idéias têm um papel essencial na criação. Mas, de paradigmas absolutos fora e acima da mente do demiurgo, como eram em Platão, elas se transformam, como já dissemos, em "pensamentos de Deus" ou também como "Verbo de Deus".

Agostinho declara a teoria das Idéias como um pilar absolutamente fundamental e irrenunciável, porque está intrinsecamente vinculada à doutrina da criação.

Deus, com efeito, criou o mundo conforme a razão e, portanto, criou cada coisa conforme um modelo que ele próprio produziu como seu pensamento, e as Idéias são justamente estes pensamentos-modelo de Deus, e como tais são a verdadeira realidade, ou seja, eternas e imutáveis, e por participação delas existem todas as coisas.

Mas Agostinho utiliza, para explicar a criação, além da teoria das Idéias, também a teoria das "razões seminais", criada pelos Estóicos e posteriormente retomada e reelaborada em bases metafísicas por Plotino. A criação do mundo ocorre de modo simultâneo. Mas Deus não cria a totalidade das coisas possíveis como já concretizadas: ele insere no criado as "sementes" ou "germes" de todas as coisas possíveis, as quais, posteriormente, ao longo do tempo, desenvolvem-se pouco a pouco, de vários modos e com o concurso de várias circunstâncias.

Em suma: *juntamente com a matéria, Deus criou virtualmente todas as possibilidades de sua concretização, infundindo nela, precisamente, as razões seminais de cada coisa.* A evolução do mundo ao longo do tempo outra coisa não é do que a concretização e a realização de tais "razões seminais" e, portanto, um prolongamento da ação criadora de Deus.

O homem foi criado como "animal racional" e encontra-se no vértice do mundo sensível. Como já vimos, a sua alma é imagem de Deus-Trindade. A alma é imortal.

As provas da imortalidade são em parte extraídas de Platão, mas em parte são aprofundamentos agostinianos, como, por exemplo, a prova que se baseia na

Agostinho em sua cela. Têmpera sobre lâmina de Sandro Botticelli (1445-1510).

autoconsciência, dela deduzindo a simplicidade e a espiritualidade da própria alma e, portanto, a sua incorruptibilidade, ou então a prova que infere a imortalidade da alma da presença nela da Verdade eterna: "Se a alma morresse, morreria também a Verdade".

Agostinho fica na dúvida quanto à solução do problema do *modo* como as almas *singulares* são geradas: isto é, se Deus cria cada alma *diretamente,* ou se as criou todas em Adão e de Adão sucessivamente se "transmitem" mediante os pais.

Agostinho parece ter nutrido simpatias por uma solução "traducionista" deste último tipo, embora entendida em nível espiritual, que, a seu parecer, explicaria melhor a transmissão do pecado original. Mas também não exclui a criação direta. 6

8 A eternidade e a estrutura da temporalidade

"O que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?". Essa foi a pergunta que levou Agostinho a uma análise do tempo e o conduziu a soluções geniais, que se tornaram muito famosas.

Antes de Deus criar o céu e a terra *não* havia tempo e, portanto, como já indicamos, não se pode falar de um "antes" anterior à criação do tempo. O tempo é criação de Deus e, por isso, a pergunta proposta não tem sentido, pois põe para Deus uma categoria que vale *só* para a criatura, cometendo-se assim um erro estrutural. Com efeito, "tempo" e "eternidade" são duas dimensões incomensuráveis; muitos dos erros cometidos pelos homens, quando falam de Deus, como na pergunta proposta acima, nascem da aplicação indevida do conceito de tempo ao eterno, que é coisa totalmente diferente de tempo.

Mas o que é o tempo?

O tempo implica *passado, presente* e *futuro.* Mas o passado *não é mais* e o futuro *não é ainda.* E o presente, "se existisse sempre e não transcorresse no passado, não seria mais tempo, mas eternidade". Na realidade, o ser do presente é um contínuo deixar de ser, um tender continuamente ao não-ser.

Agostinho destaca que, na realidade, *o tempo existe no espírito do homem,* porque é no espírito do homem que se mantêm presentes tanto o passado como o presente e o futuro. Mais propriamente, deveríamos dizer que "os tempos são três: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. E, de qualquer forma, é em nosso espírito que se encontram esses três tempos, que não são vistos em outra parte: o presente do passado, vale dizer, a *memória;* o presente do presente, isto é, a *intuição;* o presente do futuro, ou seja, a *espera*".

Assim, embora tendo uma ligação com o movimento, o tempo não está no movimento e nas coisas em movimento, mas sim na *alma.* Mais precisamente: conforme se revela estruturalmente ligado à *memória,* à *intuição* e à *espera,* o tempo pertence à alma, sendo predominantemente "uma extensão da alma", precisamente uma extensão entre "memória", "intuição" e "espera".

Tal solução, em certa medida, já havia sido antecipada por Aristóteles, mas Agostinho a desenvolve em sentido marcadamente espiritual, levando-a às suas últimas conseqüências. 7

9 O mal e seu estatuto ontológico

Ao problema da criação está ligado o grande problema do mal, para o qual Agostinho conseguiu apresentar uma explicação que constituiu ponto de referência durante séculos e ainda guarda a sua validade

Se tudo provém de Deus, que é Bem, *de onde provém o mal?*

Depois de ter sido vítima da explicação dualista maniquéia, como vimos, Agostinho encontrou em Plotino a chave para resolver a questão: o mal não é um ser, mas *deficiência e privação de ser.*

Mas Agostinho aprofunda ainda mais a questão. O problema do mal pode ser examinado em três planos: *a*) metafísico-ontológico; *b*) moral; *c*) físico.

a) Do ponto de vista *metafísico-ontológico,* não existe mal no cosmo, mas apenas *graus inferiores de ser em relação a Deus,* que dependem da finitude da coisa criada e dos diferentes níveis dessa finitude. Mas, mesmo aquilo que, numa consideração superficial, parece um "defeito" (e, portanto, poderia parecer um *mal*), na realidade,

na ótica do universo visto em seu conjunto, desaparece. De fato, os graus inferiores do ser e as coisas finitas, mesmo as mais ínfimas, revelam-se momentos articulados de um grande conjunto harmônico. Quando, por exemplo, julgamos que a existência de certos animais nocivos seja um "mal", na realidade nós estamos medindo com o metro da nossa utilidade e da nossa vantagem contingente e, portanto, numa ótica errada. Medida com o metro do todo, cada coisa, mesmo aquela aparentemente mais insignificante, tem seu sentido e sua razão de ser e, portanto, constitui algo positivo.

b) Já o *mal moral* é o pecado. E o pecado depende da *má vontade.* E a má vontade depende de quê? A resposta de Agostinho é bastante engenhosa. A má vontade não tem uma "causa eficiente", mas, muito mais, uma "causa deficiente". Por sua natureza, a vontade deveria tender ao Bem supremo. Mas, como existem muitos bens criados e finitos, a vontade pode tender a eles e, subvertendo a ordem hierárquica, pode preferir a criatura a Deus, preferindo os bens inferiores aos bens superiores. Sendo assim, o mal deriva *do fato de que não há um único Bem, mas muitos bens,* consistindo, precisamente, em uma escolha incorreta entre esses bens. O mal moral, portanto, é uma *aversio a Deo* e uma *conversio ad creaturam*, é a escolha de um ser inferior ao invés do ser supremo. O fato de ter recebido de Deus uma vontade livre é um grande bem. O mal é o mau uso desse grande bem, que se dá do modo que vimos. Por isso, Agostinho pode dizer: "O bem que está em mim é obra tua, é teu dom; o mal em mim é meu pecado".

c) O *mal físico*, como as doenças, os sofrimentos, os tormentos do espírito e a morte, tem significado bem preciso para quem filosofa na fé: é a *conseqüência do pecado original,* ou seja, é uma conseqüência do mal moral. Na história da salvação, porém, também ele tem um significado positivo.

10 A vontade, a liberdade, a graça

Já acenamos ao papel que a "vontade" desempenha em Agostinho. Aliás, há tempo os estudiosos destacaram que foi exatamente com Agostinho que a vontade se impôs à reflexão filosófica, subvertendo a antropologia dos gregos e superando definitivamente o antigo intelectualismo moral, seus pressupostos e seus corolários. A atormentada vida interior de santo Agostinho e sua formação espiritual, realizada inteiramente na cultura latina, que dava à *voluntas* um relevo desconhecido para os gregos, permitiram-lhe entender a mensagem bíblica precisamente em sentido "voluntarista", fora dos esquemas intelectualistas do mundo grego.

De resto, Agostinho foi o primeiro escritor a nos apresentar os *conflitos da vontade* em termos precisos, como já destacamos: "Era eu que queria e eu que não queria: era exatamente eu que nem queria plenamente, nem rejeitava plenamente. Por isso, lutava comigo mesmo e dilacerava-me a mim mesmo".

A *liberdade* é própria da *vontade* e não da razão, no sentido em que a entendiam os gregos. E assim se resolve o antigo paradoxo socrático de que é impossível conhecer o bem e fazer o mal. A razão pode conhecer o bem e a vontade pode rejeitá-lo, porque, embora pertencendo ao espírito humano, *a vontade é uma faculdade diferente da razão,* tendo uma autonomia própria em relação à razão, embora seja a ela ligada. A razão conhece e a vontade escolhe, podendo escolher até o irracional, ou seja, aquilo que não está em conformidade com a reta razão. E desse modo se explica a possibilidade da *aversio a Deo* e da *conversio ad creaturam.*

O pecado original foi um pecado de *soberba,* sendo o primeiro desvio da vontade. O arbítrio da vontade *é verdadeiramente livre, em sentido pleno, quando não faz o mal.* Esta é, precisamente, a sua condição natural: assim ele foi dado ao homem originalmente. Mas, depois do pecado original, a verdade se corrompeu e se enfraqueceu, tornando-se *necessitada da graça divina.*

Conseqüentemente, o homem não pode ser "autárquico" em sua vida moral: ele necessita de tal ajuda divina. Portanto, quando o homem procura viver retamente *valendo-se unicamente de suas próprias forças,* sem ajuda da graça divina libertadora, então ele é vencido pelo pecado; liberta-se do mal com o poder de crer na graça que o salva, e com a livre escolha dessa graça.

11 A "Cidade terrena" e a "Cidade divina"

O mal é amor a si mesmo (soberba), o bem é amor a Deus. Isso vale tanto para o homem como indivíduo quanto para o homem que vive em comunidade com os outros. O conjunto dos homens que vivem para Deus constitui a *Cidade celeste.* Escreve Agostinho: "Dois amores diversos geram as duas cidades: o amor a si mesmo, levado até o desprezo por Deus, gerou a *Cidade terrena;* o amor a Deus, levado até o desprezo por si, gerou a *Cidade celeste.* Aquela gloria-se de si mesma, esta de Deus. Aquela procura a glória dos homens, esta tem por máxima glória a Deus". E ainda: "A Cidade terrena é a cidade daqueles que vivem segundo o homem; a divina é a daqueles que vivem segundo Deus".

As duas Cidades têm um correspondente no céu, mais precisamente nas fileiras dos anjos rebeldes e dos que permaneceram fiéis a Deus. Na terra, essa correspondência revelou-se em Caim e Abel: as duas personagens bíblicas assumem assim o valor de símbolos das duas Cidades. Nesta terra, o cidadão da Cidade terrena parece ser o dominador, enquanto o cidadão da Cidade celeste é peregrino. Mas o primeiro está destinado à eterna danação, enquanto o segundo está destinado à eterna salvação.

Assim, a história adquire um sentido totalmente desconhecido para os gregos, como já vimos: ela tem um princípio, com a criação, e um termo, com o fim do mundo, ou seja, com o juízo final e com a ressurreição. E tem três momentos intermediários

Na ilustração, a mais antiga representação de Agostinho que chegou até nós (remonta ao período entre o fim do séc. VI e os inícios do séc. VII). Conserva-se na Biblioteca do Latrão.

essenciais, que marcam seu decurso: o pecado original com suas conseqüências, a espera da vinda do Salvador e a encarnação e paixão do Filho de Deus, com a constituição de sua Igreja.

Agostinho insiste muito, ao final da *Cidade de Deus*, na ressurreição. A carne ressuscitará integrada e em certo sentido transfigurada, mas *continuará carne*.

A história se concluirá com o Dia do Senhor, que será como que o oitavo dia consagrado com a ressurreição de Cristo e no qual se realizará, em sentido global, o *repouso eterno*. 8

12 A essência do homem é o amor

De Sócrates em diante, os filósofos gregos sempre disseram que o homem bom é aquele que sabe e conhece, e que o bem e a virtude são ciência. Já Agostinho diz, ao contrário, que o homem bom é aquele que ama: aquele que ama aquilo que deve amar.

Quando o amor do homem volta-se para Deus (amando os homens e as coisas em função de Deus), é *charitas;* quando, porém, volta-se para si mesmo, para o mundo e para as coisas do mundo, é *cupiditas*. Amar a si mesmo e aos homens não segundo o juízo dos homens, mas segundo o juízo de Deus, significa amar do modo justo.

Agostinho apresenta também um critério para o amor, com a distinção entre o *uti* e o *frui*. Os bens finitos devem ser *usados* como meios e não ser transformados em objeto de *fruição* e deleite, como se fossem fins.

E, assim, a virtude do homem, que os filósofos gregos haviam determinado em função do conhecimento, é recalibrada por Agostinho em função do amor. A *virtus* é a *ordo amoris,* ou seja, o amar a si mesmo, os outros e as coisas *segundo a dignidade ontológica* própria de cada um desses seres, no sentido que já vimos.

O próprio conhecimento da Verdade e da Luz que ilumina a mente é expresso por Agostinho em termos de amor: "Quem conhece a Verdade conhece tal Luz, e quem conhece essa Luz conhece a eternidade. O *amor é aquilo que conhece*".

De resto, o filosofar nessa fé segundo a qual a criação e a redenção nasceram de um ato amoroso de doação, devia levar necessariamente a essa reinterpretação do homem, de sua história como indivíduo e de sua história como cidadão, na perspectiva do amor.

Essa frase lapidar resume a mensagem agostiniana, à guisa de sinal emblemático: *pondus meum, amor meus* ("o meu peso está no meu amor"). A consistência do homem é dada pelo peso do seu amor, assim como pelo seu amor determina-se o seu destino terreno e ultraterreno. Nessa perspectiva, pode-se compreender muito bem a exortação conclusiva de Agostinho: *ama, et fac quod vis* ("ame, e faça o que quiser").

AGOSTINHO

A CENTRALIDADE DA TRINDADE DIVINA

Mundo

- todas as coisas têm unidade, ordem e forma
- estas características são *vestígios* que a Trindade deixou nas coisas
- graças a estas podemos remontar do mundo a Deus, a partir dos graus de perfeição que existem no mundo

Homem

- o homem é pessoa, isto é, indivíduo irrepetível
- é *imagem* das três Pessoas da Trindade e, com efeito, *é, conhece* e *ama*
- tem em si uma faculdade da vontade que é diferente da faculdade da razão
- a vontade livre é a que escolhe o bem superior em vez do inferior, isto é, vive para Deus
- o conjunto dos homens que vivem para Deus forma a *Cidade celeste*, o conjunto dos maus forma a *Cidade terrena*
- o mal não tem estatuto ontológico, mas nasce da confusão de um bem inferior com um bem superior
- o homem encontra sobretudo em si mesmo a prova da existência de Deus que se manifesta como verdade

TRINDADE

- implica a identidade substancial das três Pessoas
- a diferença é apenas relacional (o Pai *tem* o filho, mas não *é* o filho; o Filho *tem* o Pai, mas não *é* o Pai etc.)

A Trindade é:

SER enquanto Sumo ser, Deus *cria*

VERDADE enquanto Suma verdade, Deus *ilumina*

AMOR enquanto Sumo amor, Deus *beneficia*

Criação

- o mundo é criado segundo a razão, isto é, segundo as Idéias-paradigma que estão na mente de Deus
- é *ex nihilo sui et subiecti*, isto é, Deus não age sobre uma substância preexistente (sua ou externa a si), mas cria do nada
- Deus não cria a totalidade das coisas como já atuadas, mas insere no criado as *razões seminais* das coisas, que pouco a pouco se desenvolvem

Iluminação

- a alma tem critérios de conhecimento imutáveis e necessários que lhe vêm de Deus
- a mente de Deus tem em si os modelos imutáveis e eternos (= Idéias) de todas as coisas
- Deus, no momento da criação, participa às coisas a capacidade de manifestar-se pela verdade, e às mentes a capacidade de colhê-las

Amor

- no homem, assim como na Trindade, o amor é essencial. A virtude, com efeito, reduz-se à *ordo amoris*: *amar a si mesmos, os outros e as coisas conforme sua dignidade ontológica*
- o amor perfeito é o doador, que tem em Cristo (o Deus feito homem) o vértice supremo

Agostinho

1 A terceira navegação

A segunda navegação de Platão constitui uma das maiores conquistas do pensamento ocidental, isto é, o ganho da dimensão supra-sensível. Platão compara esta busca da verdade a uma jangada sobre a qual devemos enfrentar o risco da travessia do mar da vida. A razão humana é apenas uma jangada.

Conforme Platão, estaríamos mais seguros se tivéssemos uma revelação divina, um logos *divino no qual confiarmos; tal revelação seria uma nave mais sólida.*

Agostinho liga-se diretamente a estas intuições platônicas, retomando a mesma linguagem de marinheiro. Neste sentido se fala de "terceira navegação", a navegação que nos leva a ganhar os horizontes últimos que são dados apenas pela fé cristã. A tese de Agostinho é a seguinte: alguns filósofos compreenderam que existe o além, mas a razão humana sozinha não podia dar aos homens o meio para chegar ao além. Entre nós e o além existe o mar deste século, que devemos atravessar. E então veio Cristo justamente para trazer-nos o meio para atravessar o mar da vida; e o único meio seguro que nos permite atravessar este mar é a cruz.

1. A cruz de Cristo é o lenho que nos faz atravessar o mar da vida

O texto prossegue: *Houve um homem mandado por Deus, cujo nome era João.*

As coisas que foram ditas antes, irmãos caríssimos, foram ditas sobre a inefável divindade de Cristo, e foram ditas de modo quase inefável.

Com efeito, quem compreenderá isto: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus?*

E para que não te parecesse aviltado o termo Verbo, por causa do uso quotidiano das palavras, João acrescenta: *E o Verbo era Deus.*

E este Verbo é justamente aquele de que ontem falamos longamente, e que o Senhor nos tenha concedido, depois de tanto falar como fizemos, ter conseguido fazer chegar algo até vossos corações.

No princípio era o Verbo.

É sempre o mesmo, é do mesmo modo, é desde sempre assim como é, não pode mudar, é este: "É".

Então, quem poderá compreender, do momento que se vê que todas as coisas mortais são mutáveis, e do momento que se vê que não apenas os corpos variam pela qualidade, com o nascer, o crescer, o declinar e o morrer, mas também as próprias almas se separam e se dividem, sob a influência de desejos diferentes, e do momento que se vê que os homens podem receber a sabedoria se se aproximam da luz, do calor dela, mas podem também perder a própria sabedoria, e afastar-se dela por causa de uma influência má?

Portanto, do momento que se vê que todas estas coisas são mutáveis, o que é aquilo que é, a não ser aquilo que transcende todas as coisas que existem e não são deste modo? Quem, portanto, compreenderá isso? Ou quem, de algum modo, tendo posto em ato as forças de sua mente para poder compreender como puder aquilo que é, está em grau de chegar àquilo que de algum modo com sua mente conseguiu captar?

É como se alguém conseguisse ver de longe a pátria, mas existe o mar que dela o separa. Ele vê para onde deve ir, mas falta-lhe o meio para ir.

Assim acontece para nós, que queremos alcançar nossa estabilidade, onde aquilo que é é, porque este apenas é sempre assim como é. Há no meio o mar deste século, através do qual devemos ir, mesmo que vejamos para onde devemos ir, enquanto muitos não vêem para onde devem ir.

Por isso, para que tivéssemos também o meio para ir, veio de lá aquele ao qual queríamos ir.

E o que fez?

Preparou o lenho com o qual pudéssemos atravessar o mar.

Com efeito, ninguém pode atravessar o mar deste mundo, se não for levado pela cruz de Cristo.

A esta cruz poderá se agarrar, por vezes, também quem tem os olhos doentes. E quem não consegue ver de longe para onde deve ir, não se separe da cruz, e a cruz o levará.

2. O cristão deve aderir àquilo que Cristo se tornou por nós, para poder alcançar aquilo que ele sempre é

Por isso, irmãos, gostaria de fazer entrar esta verdade em vossos corações: se quiserdes viver de modo piedoso e cristão, aderi a Cristo conforme aquilo que ele se tornou por nós, para que pudéssemos alcançá-lo conforme aquilo que é. E ele veio a nós conforme aquilo que sempre era, para tornar-se por nós aquilo que não era; uma vez que se tornou isso por nós, para oferecer o meio sobre o qual os enfermos fossem transportados, atravessassem o mar do mundo e chegassem à pátria, onde não haverá mais necessidade de uma nave, porque não haverá mais um mar a atravessar.

Portanto, é melhor não ver com a inteligência aquilo que ele é, e todavia não separar-se da cruz de Cristo, do que vê-lo com a inteligência, e desprezar a cruz de Cristo.

É algo ainda melhor e bom em sumo grau, se possível, que se veja onde se deve ir e nos mantenhamos ligados àquele que leva, para alcançar o termo.

Isto puderam fazer as grandes mentes dos montes, aqueles que chamamos justamente de montanhas, que a luz da justiça ilumina em sumo grau. Puderam fazer isso, e viram aquilo que é.

Com efeito, João, vendo-o, dizia: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus.* Eles viram isso e, para alcançar aquilo que viam de longe, não se afastaram da cruz de Cristo, e não desprezaram a humildade de Cristo.

Todavia, também os pequenos, que não estão em grau de compreender isso, mas não se afastaram da cruz, da paixão e da ressurreição de Cristo, sobre a mesma nave são conduzidos àquilo que não vêem, ou seja, na mesma nave sobre a qual realizam a travessia também aqueles que vêem.

3. A soberba dos filósofos e a humildade do lenho da cruz

Na verdade, existiram filósofos deste mundo que procuraram o Criador por meio da criatura, uma vez que o Criador pode ser encontrado mediante a criatura, conforme o Apóstolo afirma de modo claro: "Com efeito, as perfeições invisíveis de Deus podem ser compreendidas pela inteligência, a partir da criação do mundo, por meio das coisas que por ele foram feitas, assim como a sua potência eterna e a sua divindade, de modo que não são escusáveis". E continua: "Pois, tendo conhecido a Deus [...]"; e não diz: "Pois não conheceram Deus", mas: "Pois, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram, nem lhe deram graças como Deus, mas se dispersaram em seus raciocínios, e seu coração insipiente se obscureceu".

De que modo se obscureceu?

Ele o diz claramente logo depois: "Proclamando-se sábios, se tornaram estultos".

Viram onde deveriam ir, mas, ingratos para com aquele que lhes dera aquilo que tinham visto, quiseram atribuir a si mesmos aquilo que viram, e, tornando-se soberbos, perderam aquilo que viam, e daí se voltaram para os ídolos, para os simulacros e os cultos dos demônios, até adorar a criatura e desprezar o Criador.

Todavia, fizeram estas coisas quando já estavam corrompidos; e chegaram a corromper-se porque se ensoberbeceram; e justamente por ensoberbecer-se se afirmaram sábios.

Portanto, aqueles dos quais o Apóstolo disse que eram "aqueles que conheceram Deus", viram aquilo que diz João, ou seja, que todas as coisas foram feitas por meio do Verbo de Deus. Com efeito, nos livros dos filósofos encontram-se ditas estas coisas, e também que Deus tem um filho unigênito, por meio do qual todas as coisas existem.

Eles puderam ver aquilo que existe, mas viram isso de longe, e não quiseram manter firme a humildade de Cristo, ou seja, aquela nave sobre a qual teriam podido alcançar com segurança aquilo que puderam ver de longe.

E a cruz de Cristo foi por eles desprezada.

Tu deves atravessar o mar e desprezas a cruz!

Ó sabedoria cheia de soberba!

Caçoas de Cristo crucificado; mas é justamente ele que viste de longe: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus.*

Mas por que foi crucificado?

Porque para ti era necessário o lenho da sua humildade.

Com efeito, tu estavas inchado de soberba, e foras lançado para longe daquela pátria; pelas ondas deste mundo o caminho fora interrompido; e não existe um meio com o qual podes realizar a travessia para chegar à pátria, se não te deixares levar pelo lenho da cruz.

Ingrato que és, caçoas daquele que veio a ti, justamente para fazer-te retornar a ele!

Ele mesmo se tornou caminho, um caminho através do mar: por isso ele caminhou sobre o mar, para mostrar-te que existe um caminho pelo mar.

Tu, porém, que não podes caminhar sobre o mar como ele o fez, deixa-te levar por esta nave, deixa-te levar pelo lenho da cruz: crê no crucificado, e poderás chegar.

Por ti ele se fez crucificar, ou seja, para ensinar-te a humildade, e porque, se tivesse vindo como Deus, não teria vindo para todos aqueles que não estavam em grau de ver Deus.

Com efeito, não é segundo aquilo pelo qual ele é Deus, que ele veio ou partiu, porque Deus está presente em tudo e não se acha contido em nenhum lugar.

Todavia, de que modo veio?

Veio na veste de homem.

Agostinho,
Amor absoluto e
"Terceira navegação",
sob a direção de G. Reale.

2 O círculo hermenêutico entre razão e fé

Para Agostinho a fé não tem um caráter a-racional ou metarracional, e sim um preciso valor cognoscitivo, no sentido de que representa uma experiência vivida da verdade. Entre fé e razão há uma circularidade, isto é, a fé fornece algumas pré-compreensões que depois podem ser examinadas e criticadas pela razão.

Esta posição, portanto, afasta-se tanto do fideísmo quanto do racionalismo. O fideísmo extremado se exprime pela proposição de Tertuliano credo quia absurdum; *o racionalismo extremado nega qualquer valor à fé.*

A posição de Agostinho é, ao invés, bem expressa pela proposição credo ut intelligam, intelligo ut credam.

1. O crer como remédio temporal para a salvação

Por esta razão, também o remédio da alma, que é fornecido pela providência divina e pela inefável bondade, é belíssimo por graduação e ordem. Ele se divide em autoridade e razão.

A autoridade exige a fé e prepara o homem à razão.

A razão leva à inteligência e ao conhecimento.

Mesmo que a razão não abandone totalmente a autoridade, quando se considera a quem se deve crer, é sem dúvida suprema a autoridade da própria verdade já conhecida e evidente. Porém, uma vez que descemos nas coisas temporais e por causa delas somos desviados das coisas eternas, primeiro vem, não por natureza e excelência, mas na ordem do tempo, certo remédio temporal, que chama à salvação não aqueles que sabem, mas aqueles que crêem.

Agostinho,
A verdadeira religião,
24, 45.

2. A fé procura e a inteligência encontra

A fé procura, a inteligência encontra; por isso o Profeta diz: "Se não crerdes, não compreendereis". E por outro lado a inteligência procura ainda aquele que encontrou; porque "Deus observa os filhos do homem", como se canta no Salmo inspirado, "para ver se há quem tem inteligência, quem procura Deus". Portanto, por isso o homem deve ser inteligente, para procurar Deus.

Agostinho,
A Trindade, XV, 2, 2.

3. Se não se crê, não se entende

Demos graças a Deus se tivermos entendido. E se alguém entendeu pouco, não peça mais ao homem, mas dirija-se àquele do qual pode esperar mais. Podemos, como trabalhadores fora de vós, plantar e irrigar, mas é Deus que faz crescer. "Minha doutrina — diz — não é minha, mas daquele que me mandou". Aquele que diz não ter entendido, ouça um conselho. No momento de revelar uma verdade tão importante e profunda, Cristo Senhor se deu conta de que nem todos a entenderiam, e por isso nas palavras que seguem dá um conselho. Queres entender? Crê. Deus, com efeito, por meio do profeta, disse: "Se não crerdes, não compreendereis". É isso que o Senhor entende, quando, continuando, diz: "Se alguém quiser fazer a vontade dele, conhecerá se esta doutrina é de Deus, ou se falo por mim mesmo". O que significa "se alguém quiser fazer a vontade dele"? Eu dissera: se alguém crer; e tinha dado este conselho: se não compreendeste, crê! A inteligência é fruto da fé. Não procures, portanto, entender para crer, mas crê para entender; porque, se não crerdes, não entendereis.

Agostinho,
Comentário ao Evangelho de João,
29, 6.

4. A fé torna capazes de entender

Direi então: quem pode, entenda; quem não pode, creia. Direi com o Senhor: "Vós julgais segundo a carne; eu não julgo ninguém"; isto é, não julgo ninguém agora, ou não julgo ninguém segundo a carne. E "mesmo que julgue, meu julgamento é verdadeiro". Porque teu julgamento é verdadeiro? "Porque não estou só — responde — mas comigo está o Pai que me mandou".

Então, Senhor Jesus, se estivesses sozinho, teu julgamento seria falso; por isso julgas segundo a verdade porque não estás só, mas contigo está o Pai que te mandou? O que posso eu responder? Responda ele mesmo: "Meu julgamento é verdadeiro". Por que é verdadeiro? "Porque não estou só, mas comigo está o Pai que me mandou". Todavia, se o Pai está contigo, como te mandou? Ele te mandou e está contigo, de modo que, mesmo mandado, não te afastaste dele e, vindo para o nosso meio, permaneceste o mesmo junto a ele? Como se pode crer nisso? Como se pode entender? A estas duas perguntas respondo assim: corretamente perguntas como se pode entender, mas não corretamente perguntas como se pode crer. Com efeito, o fato de não entender logo, faz que exercites aquilo que propriamente se chama fé; de fato, se te fosse dado entender imediatamente, não terias necessidade de crer, porque verias com teus olhos. Justamente porque não entendes, crês; mas, crendo, tornas-te capaz de entender; com efeito, se não crês, jamais conseguirás entender, porque te tornarás sempre menos capaz. Deixa que a fé te purifique, a fim de que te seja concedido alcançar a plena inteligência.

Agostinho,
Comentário ao Evangelho de João,
36, 7.

5. A fé é crer naquilo que não vês e a verdade é ver aquilo que creste

Jesus começou então a dizer aos judeus que nele tinham crido: "Se permanecerdes na minha palavra [...]". Ele diz "se permanecerdes", enquanto já fostes iniciados e já começastes a estar na minha palavra. "Se permanecerdes", isto é, se permanecerdes constantes na fé que começou a estar em vós que credes, onde chegareis? Considera qual é o início e para onde conduz. Amaste o fundamento, agora contempla o vértice, e desta baixeza levanta o olhar para a altura. A fé supõe certo abaixamento; na visão, na imortalidade, na eternidade não há nenhum abaixamento; tudo é grandeza, elevação, plena segurança, eterna estabilidade, sem temor de ataques inimigos ou de limites. É grande aquilo que começa a partir da fé, embora seja desprezado; assim como em uma construção os inexperientes costumam dar pouca importância aos alicerces. Cava-se um grande buraco, aí se lançam pedras a esmo, não talhadas nem polidas, e portanto nada de belo aparece, como nada de belo aparece na raiz de uma árvore. Todavia, tudo aquilo que na árvore te agrada veio para cima a partir da raiz. Olhas a raiz e ela não te agrada, contemplas a árvore e ficas admirado. Estulto, aquilo que admiras proveio daquilo que não te agrada. Parece-te coisa sem importância a fé dos crentes, porque não tens uma balança para pesá-la. Todavia, escuta para onde ela conduz e saberás medir seu valor. O próprio Senhor, em outra circunstância, diz: "Se tiverdes fé como uma semente de mostarda". O que existe de mais humilde e, ao mesmo tempo, de mais poderoso? O que existe de mais negligenciável e, ao mesmo tempo, de mais fecundo? Portanto, também vós — diz o Senhor — "se permanecerdes na minha palavra", na qual crestes, para onde sereis conduzidos? "Sereis de fato meus discípulos". E qual vantagem teremos? "E conhecereis a verdade".

O que ele promete aos crentes, irmãos? "E conhecereis a verdade". Mas como? Não a tinham já conhecido quando o Senhor falava? Se não a tinham conhecido, como puderam crer? Eles não creram porque tinham conhecido, mas creram para conhecer. Creiamos também nós para conhecer, não esperemos conhecer para crer. Aquilo que conheceremos não pode ser visto pelos olhos, nem ouvido pelos ouvidos, nem pode ser compreendido pelo coração do homem. Com efeito, o que é a fé, senão crer naquilo que não vês? A fé é crer naquilo que não vês; a verdade é ver aquilo que creste.

Agostinho,
Comentário ao Evangelho de João,
40, 8-9.

6. A fé faz ver de modo mais luminoso

A fé ajuda o conhecimento e o amor de Deus, não no sentido de que no-lo faça conhecer e amar porque antes de fato não o conhecíamos ou não o amávamos, mas nos ajuda a conhecê-lo de modo mais luminoso e a amá-lo com amor mais firme.

Agostinho,
A Trindade, VIII, 9, 13.

3 A natureza da Verdade

Para Agostinho a Verdade suprema coincide com Deus: para alcançar Deus e encontrar, portanto, a Verdade, não devemos nos dirigir para o exterior, mas devemos entrar de novo em nós mesmos, e procurar em nossa interioridade: aí habita a Verdade, em nossa alma, que é um reflexo e uma imagem de Deus, a própria luz da razão.

1. Duas passagens tiradas dos *Solilóquios*

Agostinho: Eis, orei a Deus.
Razão: E então, o que queres saber?
Agostinho: Todas as coisas que pedi na oração.
Razão: Faze um breve resumo.
Agostinho: Deus e a alma: eu desejaria conhecer isso.
Razão: Nada mais?
Agostinho: Absolutamente nada.
Razão: Então, começa a procurar.
Agostinho: Cremos no auxílio de Deus.
Razão: Cremos nisso de fato, admitindo que isso esteja em nosso poder.
Agostinho: Nosso poder é ele mesmo.
Razão: Pede, portanto, do modo mais conciso e perfeito que puderes.
Agostinho: Deus, sempre idêntico, possa eu conhecer a mim mesmo, possa eu conhecer a ti! Pedi eu.

Agostinho, *Solilóquios*, I, 2, 7.

* * *

O que, portanto, impede que a alma recorde a originária beleza perdida, quando ela pode fazê-lo a partir de seus próprios vícios? Assim, com efeito, a sabedoria de Deus se estende com força de um confim ao outro. Assim, por meio dele, o sumo artífice ligou ordenadamente suas obras para a direção do único fim da beleza. Assim a sua bondade, a partir das criaturas mais altas até as mais baixas, não negou alguma beleza, que apenas dele podia provir, de modo que ninguém pode se afastar da verdade e não ser tomado por algum sinal dela.

Agostinho, *Solilóquios*, II, 1, 1.

2. Uma passagem emblemática de *A verdadeira religião*

Procura o que fascina no prazer do corpo: encontrarás apenas a harmonia. Uma vez que os contrastes produzem dor, os acordes produzem prazer. Reconhece, portanto, qual é a perfeita harmonia.

Não vás para fora de ti; retorna a ti mesmo. A verdade habita no homem interior. E se descobrires que tua natureza é mutável, transcende também a ti mesmo. Mas, lembra-te, quando transcendes a ti mesmo, transcendes a alma racional. Tende, portanto, para onde se acende a própria luz da razão.

Aonde chega, com efeito, todo aquele que bem raciocina, senão à verdade? Isso porque a verdade não alcança a si mesma com o raciocínio, mas é aquilo a que tendem aqueles que raciocinam. Vê aí uma harmonia que não tem igual, e liga-te a ela. Reconhece que não és aquilo que ela é; justamente porque não procura a si mesma; ao contrário, chegaste a ela procurando-a, não de um lugar para outro, mas com o apaixonado movimento da mente, a fim de que o homem interior se ligue àquilo que nele habita com um prazer não ínfimo e carnal, mas sumo e espiritual.

Agostinho, *A verdadeira religião*, 39, 72.

4 A iluminação

A doutrina da iluminação *é verdadeiramente uma espécie de "lugar clássico" da filosofia de Agostinho, sobre a qual muito se discutiu em todos os tempos.*

Trata-se de uma teoria muito bela e, na realidade, fácil de entender, caso a despojemos das complicações trazidas pelas revisões a que muitos intérpretes a submeteram. A inspiração da doutrina é decisivamente platônica, mesmo que Agostinho rejeite a concepção platônica da reminiscência. A passagem à que Agostinho se refere, ao contrário, de modo positivo é a passagem da República *sobre o Bem.*

O Bem, diz Platão, é comparável ao sol e à sua luz. Assim como o sol torna as cores das coisas e as coisas em geral visíveis *e os olhos* capazes de ver, *analogamente o Bem torna as realidades ideais* inteligíveis *e a alma racional inteligente, ou seja, capaz de* conhecer os inteligíveis. *O Bem, portanto, para Platão é causa da verdade e da capacidade da alma de conhecer a verdade.*

Da mesma forma, para Agostinho, assim como Deus enquanto Ser supremo participa o ser às coisas que cria, analogamente, enquanto Verdade suprema, é causa da Ver-

dade objetiva, que é por sua vez causa da capacidade da mente humana de conhecer a verdade, produzindo nas mentes como que certa marca metafísica, não tanto na forma de Idéias inatas, mas como *abertura metafísica da alma para a verdade. Neste sentido, justamente, Deus nos ilumina. De modo significativo e eficaz Agostinho assim sintetiza as características divinas até aqui descritas: como o sol existe, resplandece e ilumina, também Deus existe, é inteligível e comunica inteligibilidade.*

Citamos as passagens clássicas tiradas dos Solilóquios *e de* A Trindade. *Esta última inclui também a crítica à doutrina platônica da reminiscência.*

(Notemos que a doutrina platônica da reminiscência não está indissoluvelmente ligada ao que Platão sustenta na República. *Tudo o que diz na* República *liga-se, ao invés, com tudo o que afirma no mito do carro alado e do Hiperurânio, onde as almas "vêem" as Idéias na "planície da verdade"; e, portanto, na luz da verdade).*

1. A iluminação como fundamento do conhecimento

Deus é inteligível, e inteligíveis são também os princípios das ciências; todavia, há notável diferença entre as duas coisas. Com efeito, tanto a terra como a luz são visíveis: mas a terra não pode ser vista se a luz não brilhar. Deve-se, portanto, crer que também os conhecimentos que são transmitidos nas ciências, e que todo aquele que é capaz de entender admite sem nenhuma dúvida serem veríssimos, não podem ser compreendidos se não forem iluminados por outra coisa, como por um sol deles.

Portanto, como no sol natural podemos observar três coisas: que existe, que resplandece e que ilumina, assim, naquele Deus escondido que queres conhecer existem três outras coisas: que existe, que é inteligível e que torna inteligíveis todas as outras coisas.

E eu quero ensinar-te a compreender estas duas coisas, ou seja, a ti mesmo e a Deus.

Agostinho, *Solilóquios*, I, 8, 15.

Deus vida verdadeira e suprema, no qual, do qual e pelo qual vivem todas as coisas que verdadeiramente e supremamente vivem.

Deus felicidade, no qual, do qual e pelo qual são felizes todos aqueles que são felizes. Deus bondade e beleza, no qual, do qual e pelo qual são boas e belas todas as coisas que são boas e belas. Deus luz inteligível, no qual, do qual e pelo qual resplandece inteligivelmente tudo aquilo que inteligivelmente resplandece.

Agostinho, *Solilóquios*, I, 1, 3.

2. Contra a doutrina da reminiscência

Se o esquecimento cancelou tudo, sob a guia do ensinamento pode-se novamente alcançar aquilo que desaparecera completamente e assim será reencontrado como era. Por isso, Platão, o célebre filósofo, esforçou-se por persuadir-nos de que as almas viveram aqui antes ainda de unir-se a estes corpos e por isso se explica que aquilo que se aprende é reminiscência daquilo que já se conhecia, mais do que conhecimento de alguma coisa nova. Com efeito, ele conta que um escravo, interrogado sobre questões de geometria, respondeu como um mestre versado naquela disciplina. Interrogado gradualmente e com jeito via aquilo que devia ver e dizia aquilo que tinha visto. Mas, caso aqui se tratasse de uma lembrança de coisas anteriormente conhecidas, não seria possível a todos ou a quase todos responder a perguntas de tal gênero. Com efeito, nem todos foram geômetras em sua vida anterior, e os geômetras são tão raros entre os homens que a custo se pode encontrar algum deles.

Agostinho, *A Trindade*, XII, 14,23-15,24.

3. A luz incorpórea da iluminação

É preciso antes pressupor que a natureza da alma intelectiva foi feita de modo que, unida, conforme a ordem natural disposta pelo Criador, às coisas inteligíveis, as percebe em uma luz incorpórea especial, do mesmo modo que o olho carnal percebe aquilo que o circunda, na luz corpórea, pois ele foi criado capaz desta luz e para ela ordenado.

Agostinho, *A Trindade*, XII, 14,23-15,24.

5 A natureza do Bem

Conforme Agostinho, as conotações fundamentais do Bem são três: "medida", "forma" e "ordem". Medida, no sentido de determinação precisa do ente enquanto finito; forma, enquanto fundamento numérico último de distinção; ordem (ou peso) en-

quanto consistência ontológica e posição axiológica.

Estes conceitos são deduzidos tanto da tradição neoplatônica, que remonta até as doutrinas não escritas do próprio Platão, como dos textos bíblicos, e em particular do livro da Sabedoria. Neste sentido, Deus é a Medida suprema de todas as coisas, enquanto o mal é desmedida e desordem, isto é, privação de medida e de ordem.

1. Deus é Bem supremo acima do qual não há nada e do qual derivam todos os bens, grandes e pequenos. O Bem supremo, acima do qual não há nada, é Deus; e por isso é um bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal

Todas as outras coisas são apenas obra dele, mas não existem a partir dele. Com efeito, aquilo que existe a partir dele coincide com aquilo que ele próprio é; ao contrário, as coisas que foram feitas por obra dele, não são aquilo que ele próprio é.

Portanto, se apenas ele é imutável, todas as coisas que fez, enquanto as fez do nada, são mutáveis.

Com efeito, ele é tão onipotente que está em grau de produzir também do nada, ou seja, daquilo que de fato não existe, coisas boas, tanto grandes como pequenas, celestes e terrestres, espirituais e corpóreas.

Uma vez que, verdadeiramente, ele é também justo, não tornou as coisas que fez do nada iguais àquilo que gerou a partir de si.

Portanto, a partir do momento que todas as coisas boas, tanto grandes como pequenas, em qualquer nível da realidade se encontrem, não podem existir a não ser por obra de Deus, segue-se que toda natureza enquanto natureza é um bem, e que toda natureza não pode existir a não ser a partir do Deus supremo e verdadeiro: com efeito, todos os bens também não supremos mas vizinhos ao bem supremo, e até todos os bens, também os menores que existem bem longe do Bem supremo, não podem existir a não ser por obra do mesmo Bem supremo.

Por isso, todo espírito, também mutável, e todo corpo existem por obra de Deus: e tal é toda natureza criada.

Com efeito, toda natureza é ou espírito ou corpo.

Deus é espírito imutável.

O espírito mutável é uma natureza criada, mas melhor que o corpo.

Com efeito, o corpo não é espírito, com exceção do vento, que em certo sentido diferente é chamado de "espírito", porque é invisível para nós, e todavia sua força não é sentida como pequena.

2. Uma natureza antitética a Deus foi erroneamente introduzida pelos Maniqueus. Indicação do modo pelo qual este erro é superado

No que se refere àqueles que, não conseguindo compreender que toda natureza, isto é, todo espírito e todo corpo, é naturalmente bom, se sentem perturbados pela iniqüidade do espírito e pela mortalidade do corpo, e por este motivo procuram introduzir outra natureza do espírito maligno e do corpo mortal que Deus não criou: pois bem, nós pensamos que isso que dizemos possa alcançar sua compreensão.

Eles admitem, com efeito, que todo bem não pode existir a não ser por obra do Deus supremo e verdadeiro.

E isto é verdadeiro, e é suficiente para corrigi-los, uma vez que queiramos prestar atenção.

3. De Deus derivam todos os bens criados em função da medida, da forma e da ordem

Nós, cristãos católicos, veneramos um Deus por obra do qual existem todos os bens, tanto grandes como pequenos; por obra do qual existe toda medida, tanto grande como pequena; por obra do qual existe toda forma, tanto grande como pequena; por obra do qual existe toda ordem, tanto grande como pequena.

Com efeito, todas as coisas, quanto mais são dotadas de medida, de forma e de ordem, tanto mais são boas sob todo aspecto; ao contrário, quanto menos são dotadas de medida, de forma e de ordem, tanto menos são boas.

Portanto, estas três coisas: medida, forma e ordem, para não falar das inumeráveis outras que aparecem ligadas a estas três; estas três coisas, portanto, toda medida, forma e ordem, são como bens gerais nas coisas que foram feitas por Deus, tanto no espírito como no corpo.

Por este motivo Deus está acima de toda forma, acima de toda ordem. E está acima não pela distância espacial, mas por uma potência

inefável e singular, da qual deriva toda medida, toda forma e toda ordem.

Onde estas três coisas são grandes, os bens são grandes; onde são pequenas, os bens são pequenos; onde de fato não existem, não existe nenhum bem.

E além disso, onde estas três coisas são grandes, as naturezas são grandes; onde são pequenas, as naturezas são pequenas; onde de fato não existem, não existe nenhuma natureza.

4. O mal como corrupção da medida, da forma e da ordem

Por isso, quando se pergunta de onde deriva o mal, primeiro se deve procurar o que é o mal.

O mal não é mais que corrupção ou da medida, ou da forma, ou da ordem natural.

Por isso se diz natureza má aquela que é corrompida: com efeito, uma natureza incorrupta é boa sob todo aspecto.

Todavia, também a mesma natureza corrupta, enquanto natureza, é boa; enquanto é corrupta, ao contrário, é má. [...]

5. Não existe uma natureza má enquanto tal

Nenhuma natureza, portanto, enquanto é natureza, é má; mas para cada natureza não existe mal a não ser o de ser diminuída no bem.

Todavia, se, com a diminuição, o bem se perdesse até anular-se, não permaneceria, desse modo, nenhuma natureza; não apenas não permaneceria aquele tipo de natureza que os Maniqueus supõem, em que se encontram tantos bens que demonstram sua cegueira verdadeiramente extraordinária, mas nem mesmo qualquer tipo de natureza que alguém pudesse imaginar.

6. Também a matéria é um bem e também ela deriva de Deus

Não se deve dizer que a matéria que os antigos chamaram *hyle* seja um mal.

Não falo daquela que Mani, com tola vaidade, chama *hyle*, formadora dos corpos, não sabendo o que diz, motivo pelo qual com razão se lhe objeta introduzir outro Deus, pelo fato de que ninguém pode formar os corpos a não ser Deus.

Com efeito, os corpos não são criados, se com eles não subsistem medida, forma e ordem, que são bens, e que não podem existir a não ser por obra de Deus, que, creio, os próprios Maniqueus admitem.

Eu, porém, chamo de *hyle* certa matéria completamente informe e sem qualidades, da qual se formam estas qualidades que percebemos.

E é por isso que em grego *hyle* significa lenho, porque para aqueles que trabalham ela se apresenta não tanto como capaz de ela própria fazer algo, mas como aquilo com que se pode fazer alguma coisa.

Portanto, não se deve chamar de mal esta matéria que não se pode perceber mediante alguma forma, mas que dificilmente se pode pensar com todo tipo de privação de forma.

Com efeito, ela tem capacidade de receber formas: de fato, se não pudesse receber a forma imposta pelo artífice, não poderia absolutamente se chamar de matéria.

Por outro lado, se a forma é determinado bem, pelo qual aqueles que prevalecem pela forma são ditos de forma adequada, e pela beleza são chamados belos, está fora de dúvida de que também a capacidade de receber forma é igualmente um bem.

Assim, por exemplo, a partir do momento que a sabedoria é um bem, ninguém duvida de que a capacidade de receber sabedoria seja um bem.

E, uma vez que todo bem existe por obra de Deus, ninguém deve duvidar de que também esta matéria, se é algo, não pode existir a não ser por Deus.

7. Deus é o ser verdadeiro e imutável do qual apenas o nada é contrário

De modo esplêndido e divino nosso Deus disse a seu servo: "Eu sou aquele que sou; e aos filhos de Israel dirás: 'Aquele que é' mandou-me a vós".

Com efeito, Deus existe verdadeiramente, porque é imutável. De fato, toda mutação faz não existir aquilo que existia. Por isso é verdadeiramente ser aquele que é imutável.

As outras coisas que por ele foram feitas, receberam o ser dele conforme sua medida.

Por isso, a ele que existe em sumo grau nada pode ser contrário a não ser aquilo que não existe.

8. Deus como Medida suprema e Sumo Bem

Não se deve dizer que Deus tem certa medida, de modo que não se creia que dele se diga que tem um fim.

Nem, todavia, é sem medida aquele por obra do qual foi conferida uma medida para todas as coisas.

Nem, por outro lado, é oportuno dizer que Deus é medido, como se ele tivesse recebido de alguém uma medida.

Todavia, se dizemos que Deus é a Medida suprema, talvez dizemos algo, se, porém, com aquilo que chamamos Medida suprema, nós entendemos o Bem supremo.

Com efeito, toda medida, enquanto medida, é um bem.

Por isso todas as coisas que foram medidas, que têm justa e conveniente medida não podem ser denominadas sem valor; mesmo que, em outro significado, entendamos "medida" no sentido de "fim", para dizer que não existe medida onde não existe um fim.

Por vezes dizemos isso como elogio, como quando se diz: "E o seu reino não terá fim". Neste caso se poderia também dizer que não terá medida, desde que se entenda medida no sentido de fim. Com efeito, aquele que reina sem alguma medida, de algum modo não reina.

9. Medida, forma e ordem são sempre boas e *podem ser consideradas más* apenas relativamente, ou seja, caso se manifestem inferiores ao que deveriam ser

Portanto, dizemos que a medida é má, a forma é má, a ordem é má enquanto são inferiores ao que deveriam ser, ou quando não se adaptam às coisas às quais devem estar adaptadas.

Tais coisas são, portanto, chamadas de más, enquanto são estranhas e incongruentes, como se disséssemos que alguém não se comportou de modo bom, enquanto agiu de modo inferior de como deveria ter agido, ou enquanto agiu como em tal circunstância não deveria ter agido, ou fez mais do que deveria, ou de modo não conveniente. De modo que o que é reprovado, ou seja, o ato feito de modo mau, com justa razão não é reprovado por outro motivo a não ser pelo motivo que nele não foi mantida a medida.

Do mesmo modo, dizemos que uma forma é má ou por comparação com uma mais agraciada e mais bela, enquanto esta é uma forma inferior e a outra é superior, não por grandeza, mas por elegância; ou então porque ela não convém à coisa à qual foi aplicada, de modo que se manifesta estranha e inconveniente, como se um homem caminhasse nu em público; coisa que não é de estranhar, caso aconteça no banho.

Da mesma forma, também a ordem denomina-se má, quando a própria ordem apareça como inferior à devida: por isso, neste caso não é a ordem que é má, e sim a desordem, enquanto ou é menos ordenada do que deveria ser, ou não é ordenada do modo como deveria ser.

Concluindo, onde existe certa medida, certa forma e certa ordem, existe também certo bem e certa natureza. Ao contrário, onde não existe nenhuma medida, nenhuma forma e nenhuma ordem, não existe nenhum bem e nenhuma natureza.

Agostinho, *Natureza do Bem.*

6 As "Idéias" como pensamentos de Deus

Sobre a teoria das Idéias, uma das maiores conquistas do pensamento platônico, Agostinho expressou claramente sua posição em uma Quaestio específica.

As Idéias não são, para ele, seres subsistentes em si e por si, como uma esfera de realidades que subsistem por si.

As Idéias são as formas paradigmáticas, os modelos das coisas, as razões ou estruturas estáveis e imutáveis, segundo as quais são feitas todas as coisas.

É de tal forma importante o conceito de "Idéia", diz Agostinho, que todos aqueles que fizeram filosofia de algum modo o tiveram, mesmo que não o tenham expresso de modo preciso. Não é com efeito possível ser filósofo sem este conceito.

Pois bem, para Agostinho as Idéias são a verdadeira realidade, como queria Platão, mas não subsistentes em si e por si, e sim subsistentes como pensamentos eternos de Deus. As Idéias estão na mente de Deus, e portanto o Hiperurânio platônico é a mente de Deus.

Nessa direção a Patrística grega já se movera de modo claro, mas também o pensamento greco-pagão, tanto os Platônicos dos primeiros dois séculos da era cristã como Plotino, que pusera justamente no Nous, *ou seja, no Espírito ou Inteligência, o mundo das Idéias na sua globalidade. Mas para os pensadores cristãos o ponto de partida fora indubitavelmente Fílon de Alexandria, escritor judeu (que viveu na primeira metade do séc. I d.C.), que foi o primeiro a apresentar as Idéias platônicas como contidas no* Logos *divino, e produzidas por Deus. Todavia, uma vez que a passagem em que Fílon exprime este seu pensamento é de importância his-*

tórica capital, para compreender a evolução do pensamento antigo e cristão sobre este tema, e portanto também para compreender a Quaestio *agostiniana, referimos o ponto cardeal da mesma passagem: "[...] poder-se-ia dizer que o mundo inteligível não é mais que o* Logos *divino já empenhado no ato da criação. Com efeito, a cidade concebida no pensamento não é mais que o raciocínio calculado do arquiteto quando está projetando fundar a cidade que tem em mente". "[...] o mundo inteligível só pode ser identificado com o* Logos *divino".*

A alma humana capta as Idéias, ou seja, o inteligível, justamente com a inteligência, como que "iluminada". A doutrina das Idéias leva assim à doutrina da iluminação.

1. O significado do termo "Idéia"

Afirma-se que Platão foi o primeiro a nomear as Idéias. Todavia, mesmo que este termo não existisse antes que ele o cunhasse, nem por isso não existiam as realidades que ele chamou de Idéias, ou não existia o conhecimento destas realidades; mas provavelmente foram chamadas por outros com nomes diversos. É lícito com efeito impor qualquer nome a uma realidade conhecida que ainda não tenha um nome usual. Não é verossímil, de fato, ou que não tenha havido nenhum filósofo (*sapiens*) antes de Platão, ou que ninguém tenha tido conhecimento dessas realidades, de qualquer forma que sejam concebidas, que Platão chama de idéias, pois tal é seu valor que, sem delas ter conhecimento, ninguém pode ser chamado de filósofo. E é crível que tenham existido filósofos também em outros povos, além da Grécia: coisa não só atestada por Platão nas viagens realizadas para enriquecer sua sabedoria, mas também afirmada em seus escritos. Se, portanto, existiram tais filósofos, não se pode afirmar que tenham ignorado as Idéias, mesmo que as tenham chamado com outro nome.

Mas agora basta sobre o nome. Vejamos o que são as Idéias, que importa considerar e conhecer acima de tudo, deixando ao arbítrio de cada um chamá-las como quiser, quando as tiver conhecido.

2. As "Idéias" como razões imutáveis das coisas

Podemos chamar as Idéias, em latim, de *formae* ou *species*, se quisermos traduzir literalmente. Se as chamamos de *rationes* afastamo-nos da tradução literal, porque *rationes* corresponde ao grego *logoi*, mas quem quiser usar este vocábulo (*rationes*) não trairá o sentido da expressão. As Idéias são de fato formas fundamentais, ou razões estáveis e imutáveis das coisas — que por sua vez são formadas e por isso são eternas e sempre idênticas — as quais estão contidas na inteligência divina. E embora estas não nasçam nem morram, todavia, sobre seu modelo forma-se tudo aquilo que pode nascer e morrer e tudo aquilo que nasce e morre.

3. O homem conhece as "Idéias" por meio da alma

A alma não pode conhecer as Idéias se não for alma racional, com a parte de si que é superior, isto é, com o espírito (*mens*) e com a razão, como que com sua face ou olho interior e inteligível. E nem toda e qualquer alma racional é idônea para esta visão, mas aquela que é santa e pura, ou seja, aquela que tem olho são, claro e sereno, com o qual pretende ver as Idéias, de modo que seja semelhante às próprias Idéias.

4. As "Idéias" estão na mente do Deus criador

Quem ousaria, seja religioso ou formado na verdadeira religião, mesmo que ainda não possa intuir as Idéias, negar sua existência? Ao contrário, afirmará que tudo aquilo que existe, isto é, todas as coisas que foram determinadas em seu gênero por uma natureza própria para poder existir, foram criadas por Deus, e por obra sua vive tudo aquilo que tem vida, e toda a conservação do universo, e a própria ordem com a qual as coisas mutáveis seguem seu curso temporal com determinada medida, tudo isso está contido e é governado por leis do Altíssimo.

Ora, estabelecido e concedido isso, quem ousaria dizer que Deus criou todas as coisas irracionalmente? E se isso não se pode dizer nem crer, daí se conclui que cada coisa foi criada conforme a razão. Mas seria absurdo pensar que o homem tivesse sido criado segundo a mesma razão ou Idéia do cavalo.

Toda coisa, portanto, foi criada segundo uma razão ou Idéia própria. E tais razões ou Idéias onde se deve pensar que estejam a não ser na mente do Criador? Com efeito, Deus não podia certamente olhar para algo colocado fora de si para criar sobre o modelo disso aquilo que procurava: seria sacrílego pensar assim.

Ora, se estas razões de todas as coisas criadas ou a serem criadas estão contidas na

mente divina, e na mente divina não pode existir nada que não seja eterno e imutável, e estas razões fundamentais das coisas são as que Platão chama de Idéias, não apenas existem as Idéias, mas as Idéias são a verdadeira realidade, porque são eternas e imutáveis e, por participação nelas, tudo aquilo que existe existe, seja qual for o seu modo de ser.

5. A inteligência humana conhece as "Idéias" porque iluminada pela luz inteligível

Mas a alma racional é a coisa mais alta de todas as coisas criadas, e é a mais próxima de Deus, quando é pura, e enquanto adere a ele com a caridade, é também inundada por ele de luz inteligível, e assim, iluminada, percebe estas razões, não com os olhos do corpo, mas com a parte principal de si, ou seja, com a inteligência, e em virtude desta visão torna-se beatíssima. Tais razões, conforme dissemos, podem ser chamadas de formas ou espécies ou razões e a muitos é concedido nomeá-las como querem, mas a poucos concede-se ver o que verdadeiramente são.

Agostinho,
De diversis quaestionibus. Quaestio de Ideis.

7 A criação do tempo e sua natureza

A teoria do tempo de Agostinho tornou-se famosa. Com efeito, ela tem uma espessura teórica verdadeiramente notável e possui tríplice matriz.

De um lado, inspira-se no Timeu *de Platão, ao menos em um ponto. Além disso, tem um precedente conspícuo, em outro ponto, em Aristóteles. Por fim, liga-se à problemática do tempo tratada por Plotino.*

Platão, no Timeu, *dissera que a verdadeira dimensão ontológica do mundo inteligível é a da eternidade; o tempo, portanto, é apenas a dimensão do cosmo e do ser físico. O tempo* foi criado pelo Demiurgo junto com o mundo *e, portanto,* antes da criação do mundo não existia tempo.

Aristóteles, na Física, definira o tempo como "número do movimento conforme o antes e o depois"; mas a numeração do antes e do depois supõe a alma como condição indispensável, porque apenas a inteligência que existe na alma tem capacidade de numerar. Portanto, conclui Aristóteles, "é impossível a existência do tempo sem a da alma".

Em Plotino, depois, a função temporalizadora da alma torna-se até metafisicamente determinante.

Agostinho dá à doutrina do tempo uma coloração fortemente psicológica, na dimensão da interioridade que é uma cifra determinante do seu pensamento.

Além disso, devemos dizer que as antecipações dos filósofos que mencionamos teriam permanecido pouco incisivas e pouco influentes sem a revisão de Agostinho, que portanto se impõe como determinante.

A célebre objeção que era feita por muitos: "o que fazia Deus antes de criar o mundo?", Agostinho, com esta teoria do tempo como tendo sido criado com o mundo, dá uma resposta perfeita: Deus é eterno, e o eterno não é mensurável com o tempo; portanto, antes *de criar o mundo* não existia um "antes" e um "depois", *porque existia justamente apenas a eternidade e não o tempo.*

O tempo, depois, é um distensão psicológica, ou seja, uma extensão da alma que registra o passado e espera o futuro, no presente, e dá unidade à pluralidade do tempo em devir.

1. O que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?

Não estariam talvez cheios de sua velhice os que nos perguntam: "O que fazia Deus antes de fazer o céu e a terra? Se, com efeito, continuam, estava ocioso sem operar, por que também depois não permaneceu sempre no estado primitivo, sempre abstendo-se de operar? Se de fato se desenvolveu em Deus um impulso e uma vontade nova de estabelecer uma criação que antes jamais estabelecera, seria ainda uma eternidade verdadeira aquela em que nasce uma vontade antes inexistente? A vontade de Deus não é uma criatura, e sim anterior a toda criatura, porque nada seria criado sem a vontade preexistente de um criador. Portanto, a vontade de Deus é uma só coisa com a sua substância. E se na substância de Deus surgiu algo que antes não existia, tal substância é chamada erroneamente de eterna. Por outro lado, se era vontade eterna de Deus que existisse a criatura, como não seria eterna também a criatura?"

Os que assim falam não te compreendem ainda, ó sabedoria de Deus, luz das mentes.

Não compreendem ainda como nasce aquilo que nasce de ti e em ti. Quereriam conhecer o eterno, mas sua mente vaga ainda de modo vão no fluxo do passado e do futuro.

Quem a deterá e a fixará, a fim de que, estável por breve tempo, colha por breve tempo o esplendor da eternidade sempre estável, confronte-a com o tempo jamais estável, e veja como não se pode instituir um confronto, assim como a duração do tempo dura pela passagem de muitos movimentos, que não podem desenvolver-se simultaneamente, enquanto na eternidade nada passa, mas é tudo presente, de modo diferente do tempo, jamais todo presente; como o passado seja sempre impulsionado pelo futuro, e o futuro siga sempre o passado, e passado e futuro nasçam e fluam sempre daquele que é o eterno presente? Quem deterá a mente do homem, a fim de que se estabeleça e veja como a eternidade estável, não futura nem presente, determine futuro e presente? Seria minha mão capaz de tanto ou a mão da minha boca produziria com palavras um efeito tão grande?

2. Deus antes de fazer o céu e a terra não fazia nada

Eis como respondo a quem pergunta: "O que fazia Deus antes de fazer o céu e a terra?". Não respondo como aquele fulano que, dizem, respondeu eludindo com uma piada a insídia da pergunta: "Preparava a geena para quem perscruta os mistérios profundos". Uma coisa é entender, outra caçoar. Eu não responderei assim. Prefiro responder: "Não sei o que não sei", em vez de ridicularizar quem fez uma pergunta profunda, e elogiar quem deu uma resposta falsa. Digo, ao contrário, que tu, Deus nosso, és o criador de toda coisa criada; e se com o nome de céu e terra se entende toda coisa criada, ousadamente digo: "Deus, antes de fazer o céu e a terra, não fazia nada". Com efeito, se fazia algo, o que fazia, a não ser uma criatura? Oh, se eu soubesse o quanto desejo com minha vantagem de saber, do mesmo modo como sei que não existia nenhuma criatura antes da primeira criatura!

3. Não há tempo sem criação

Se algum espírito leviano, vagueando entre as imagens do passado, se admira de que tu, Deus que tudo podes e tudo crias e tudo manténs, autor do céu e da terra, tenhas te abstido de tanto operar, antes de tal criação, por inumeráveis séculos, se levante e observe que sua admiração é infundada. Como poderiam passar inumeráveis séculos, se tu não os tivesses criado, autor e iniciador de todos os séculos? Como teria existido um tempo não iniciado por ti? E como teria transcorrido, caso jamais tivesse existido? Tu, portanto, és o iniciador de todo tempo, e se houve um tempo antes que criasses o céu e a terra, não se pode dizer que te abstinhas de operar. Também aquele tempo era obra tua, e não puderam transcorrer tempos antes que tivesses criado um tempo. Portanto, se antes do céu e da terra não existia tempo, por que perguntar o que fazias então? Não existia um então onde não existia um tempo.

4. O hoje da Divindade é a eternidade

Mas não é no tempo que precedes os tempos. De outro modo não os terias a todos precedido. E tu precedes todos os tempos passados pelo vértice de tua eternidade sempre presente, superas todos os futuros, porque ora são futuros, e depois chegados serão passados. Tu, ao contrário, és sempre o mesmo, e teus anos jamais terminarão. Teus anos não vão nem vêm, a fim de que todos possam vir. Teus anos estão todos ao mesmo tempo, porque são estáveis; não se vão, eliminados pelos que vêm, porque não passam.

Estes, ao invés, os nossos, existirão todos quando todos não existirem mais.

Teus anos são apenas um dia, e teu dia não é todo dia, mas hoje, porque o teu hoje não precede ao amanhã, como não sucedeu ao ontem. Teu hoje é a eternidade. Por isso geraste coeterno contigo aquele do qual disseste: "Hoje te gerei". Tu criaste todos os tempos, e antes de todos os tempos tu existes, e sem nenhum tempo não havia tempo.

5. O conceito de tempo

Não existiu, portanto, um tempo, durante o qual terias feito nada, pois o próprio tempo foi feito por ti, e não há um tempo eterno contigo, pois és estável, enquanto um tempo que fosse estável não seria tempo. O que é o tempo? Quem saberia explicá-lo de modo claro e breve? Quem saberia dele formar mesmo que apenas o conceito na mente, para depois expressá-lo em palavras? E ainda, qual palavra mais familiar e conhecida do tempo ocorre em nossas conversas? Quando somos nós que falamos, é certo que entendemos, e entendemos também quando dele ouvimos outros falarem. O que é, portanto, o tempo? Se ninguém me interroga, eu sei; se quisesse explicá-lo a quem me interroga, não sei. Isto porém posso dizer com confiança de saber: sem nada que passe, não existiria um tempo passado; sem nada que

venha, não existiria um tempo futuro; sem nada que exista, não existiria um tempo presente. Dois, portanto, desses tempos, o passado e o futuro, como existem, dado que o primeiro não existe mais e o segundo ainda não existe? E quanto ao presente, se fosse sempre presente, sem traduzir-se em passado, não seria mais tempo, mas eternidade. Portanto, se o presente, para ser tempo, deve traduzir-se em passado, como podemos dizer também dele que existe, se a razão pela qual existe é que não existirá? Portanto, não podemos falar com verdade da existência do tempo, a não ser enquanto tende a não existir.

6. Os três tempos: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro

Um fato agora está claro: nem o futuro nem o passado existem. É inexato dizer que os tempos são três: passado, presente e futuro. Talvez fosse exato dizer que os tempos são três: presente do passado, presente do presente, presente do futuro. Estas três espécies de tempos existem de algum modo na alma e não vejo em outro lugar: o presente do passado é a memória; o presente do presente, a visão; o presente do futuro, a espera. Permitam-me estas expressões e então vejo e admito três tempos, e três tempos existem. Diga-se ainda que os tempos são três: passado, presente e futuro, conforme a expressão abusiva que entrou em uso; diga-se também o seguinte: vede, não reparo, não contradigo nem zombo de ninguém, contanto que se compreenda aquilo que se diz: que o futuro agora não existe, nem o passado. Raramente nós nos exprimimos com exatidão; no mais das vezes nos exprimimos inexatamente, mas é possível reconhecer o que queremos dizer.

7. No ânimo está a medida do tempo

É em ti, espírito meu, que meço o tempo. Não te precipites contra mim: é assim; não te precipites contra ti por causa de tuas impressões, que te perturbam. É em ti, repito, que meço o tempo. A impressão que as coisas produzem em ti em sua passagem, e que perdura depois de sua passagem, é tudo o que meço, presente, e não tanto as coisas que passam, para produzi-la; é tudo o que meço, quando meço o tempo.

E este é, portanto, o tempo, ou não é o tempo que meço. Mas quando medimos os silêncios e dizemos que tal silêncio durou tanto tempo, quanto durou tal voz, não concentramos o pensamento para medir a voz, como se ressoasse a fim de que possamos referir algo sobre intervalos de silêncio em termos de extensão temporal? Também sem empregar a voz e os lábios percorremos com o pensamento poemas e versos e discursos, referimos todas as dimensões de seu desenvolvimento e as proporções entre os vários espaços de tempo, exatamente como se os recitássemos falando. Quem, desejando emitir um som mais extenso, primeiro determinou sua extensão com o pensamento, certamente reproduziu em silêncio esse espaço de tempo e, confiando-o à memória, começa a emitir o som, que se produz até que seja levado ao termo preestabelecido: ou melhor, produziu-se e se produzirá, pois a parte já realizada evidentemente se produziu, a que permanece se produzirá. Assim se realiza. A tensão presente faz passar o futuro para o passado, o passado cresce com a diminuição do futuro, até que com a consumação do futuro tudo será apenas passado.

Mas como diminuiria e se consumaria o futuro, que ainda não existe, e como cresceria o passado, que não existe mais, senão pela existência no espírito, autor desta operação, dos três momentos da espera, da atenção e da memória? Dessa forma, o objeto da espera feito objeto da atenção passa à memória. Quem nega que o futuro não existe ainda? Todavia, existe já no espírito a espera do futuro. E quem nega que o passado não existe mais? Todavia, existe ainda no espírito a memória do passado. E quem nega que o tempo presente carece de extensão, sendo um ponto que passa? Todavia, perdura a atenção, diante da qual corre para seu desaparecimento aquilo que aí aparece. O futuro inexistente, portanto, não é longo, mas um longo futuro é a espera longa de um futuro; da mesma forma, não é longo o passado, inexistente, mas um longo passado é a memória longa de um passado.

Agostinho, *Confissões*.

8 O "sábado" de felicidade eterna na Cidade de Deus e o "oitavo dia"

Podemos dizer que as "duas Cidades", já concebidas, embora em medida limitada, por Platão, no final do livro IX da sua Repúbli-

ca, levam às extremas conseqüências aquilo que ainda o próprio Platão havia entrevisto.

Platão dizia, com efeito, que existem dois modos de viver: aquele que se fundamenta sobre a "medida" do homem e aquele que considera ao invés Deus como "medida de todas as coisas". E para Agostinho a Cidade terrena é justamente a daqueles que vivem segundo o homem, ou seja, tomando o homem como medida suprema, enquanto a Cidade celeste é a daqueles que vivem segundo Deus, ou seja, tomando o próprio Deus como medida suprema.

Todavia, bastante além de Platão, Agostinho adquire uma visão global das duas Cidades, em dimensão cósmica e hipercósmica.

Também no céu existem as duas Cidades, a dos anjos rebeldes e a dos que permaneceram fiéis a Deus. Sobre a terra, ao contrário, surgiram com Caim e com Abel a Cidade do amor do homem terreno, que desemboca no ódio, e a Cidade do amor verdadeiro de Deus.

A Cidade terrena, que aqui sobre a terra parece dominante, será eternamente derrotada na danação; ao contrário, a Cidade celeste, que aqui aparece como peregrina, terá paz na eterna salvação.

Ressuscitado na Cidade celeste, o homem terá a felicidade à qual não falta nenhum bem; haverá diferentes graus de amor e de recompensa: ser sem inveja, a liberdade do não-poder-pecar *(ao invés da do poder-não-pecar, típica desta vida),* o esquecimento dos males terrenos *nos bens eternos e, por fim, a possibilidade de ver Deus que será tudo em todos. E se ver Deus tudo em todos será como o "sábado" eterno, o "sétimo dia" eterno, a coroação desse dia será como o "oitavo dia" da vida eterna, cujo fim será o de* não-ter-mais-um-fim, *ou seja, a eternidade.*

E este é justamente o sentido do homem. Quem é, portanto, o homem? O homem é aquele que, peregrino sobre a terra, tem como fim o de chegar a um reino que não tem um fim.

Leiamos o belíssimo final da Cidade de Deus.

1. Na Cidade eterna teremos a liberdade de não-poder-pecar

Não é verdade que os santos não terão o livre-arbítrio, porque não poderão sentir mais o fascínio do pecado. Ele será, ao contrário, seguramente mais livre, enquanto liberto do fascínio do pecado, chegando a sentir o fascínio irremovível do não querer mais pecar. Com efeito, o livre-arbítrio, que primeiro foi dado ao homem, quando inicialmente foi criado reto, teria podido não pecar, mas teria podido também pecar; o livre-arbítrio final ao invés será ainda maior, pois não poderá pecar. Também isto, porém, por dom de Deus e não por uma possibilidade de sua natureza.

Uma coisa, de fato, é ser Deus, e outra é participar de Deus. Deus por natureza não pode pecar; ao contrário, quem participa de Deus recebeu dele o dom de não poder pecar. Dever-se-ia, portanto, respeitar uma seqüência no dom de Deus: de início era concedido o livre-arbítrio pelo qual o homem *podia não pecar*, no fim o livre-arbítrio pelo qual o homem *não podia pecar*; aquele para adquirir um mérito, este para acolher uma recompensa. Mas, uma vez que esta natureza pecou quando pôde pecar, é liberta por uma graça ainda maior, que a conduz à liberdade na qual *não pode pecar*. Como a primeira imortalidade, que Adão perdeu com o pecado, residiu na possibilidade de não morrer e a última estará na impossibilidade de morrer, também o primeiro livre-arbítrio residiu na possibilidade de não pecar e o último estará na impossibilidade de pecar.

De tal modo, então, a vontade da piedade e da justiça não se poderá perder, também não se poderá perder a da felicidade. Com o pecado nós, certamente, não conservamos nem a piedade nem a felicidade, mas não perdemos a vontade de ser felizes, mesmo depois de ter perdido a felicidade. Dever-se-ia talvez negar que Deus tenha o livre-arbítrio, uma vez que ele não pode pecar?

2. O esquecimento dos males na Cidade eterna

Tal Cidade, portanto, terá uma vontade livre, una em todos e inseparável em cada um; liberta de todo mal e repleta de todo bem, gozando indefectivelmente na alegria dos gáudios eternos, esquecida das culpas e das penas, sem esquecer, porém, sua libertação e sem ser ingrata para com seu libertador. No plano do conhecimento racional recordará também seus males passados, mas, no plano da experiência direta, não recordará mais nada. Também o médico mais valoroso conhece de fato quase todas as doenças, como elas podem ser conhecidas por profissão; muitíssimas, ao invés, não conhece, assim como podem ser experimentadas no próprio corpo, não as tendo provado.

Como há, portanto, dois conhecimentos dos males, um pelo qual eles não fogem do poder da mente, o outro porque tocam a experiência dos sentidos (uma coisa é conhecer todos os vícios mediante aquilo que a sabedoria ensina, outra é conhecê-los por meio de uma vida corrupta, estultamente), também há dois modos de esquecer os males: quem os conheceu graças às informações da sua doutrina, esquece-se deles de modo diverso de quem deles fez experiência e os sofreu; para um é como se transcurasse seu estudo, para o outro é como se fosse subtraído de seu tormento. Este segundo tipo de esquecimento é aquele pelo qual os santos esquecerão seus males passados; serão todos dele subtraídos, de modo a ser cancelados completamente de sua experiência. Ao invés, no plano da capacidade de seu conhecimento, que neles será grande, não apenas não ignorarão seu passado, como também a eterna infelicidade dos danados. Por outro lado, se eles não souberem que foram infelizes, como poderão exclamar, com o Salmo: "Cantarei sem fim as graças do Senhor"? E não haverá seguramente nesta Cidade um canto mais doce do que este para glorificar a graça de Cristo, em cujo sangue fomos libertos. Cumprir-se-ão então as palavras: "Parai e sabei que eu sou Deus".

3. No "sétimo dia" veremos a Deus, que será tudo em todos

Este será de fato o sábado supremo, que não conhecerá fim, e que o Senhor recomendou às origens do criado, dizendo: "Então Deus no sétimo dia levou a termo o trabalho feito e descansou no sétimo dia de todo o seu trabalho. Deus abençoou o sétimo dia e o consagrou, porque nele tinha descansado de todo trabalho que ele, criando, tinha realizado". Justamente nós próprios seremos o sétimo dia quando estivermos repletos e reconstituídos pela sua bênção e pela sua consagração. Aí estaremos livres para ver que ele é Deus, enquanto quisemos ser Deus para nós mesmos quando caímos longe dele, dando ouvidos às palavras do sedutor: "Tornar-vos-eis como Deus"; assim nos afastamos do verdadeiro Deus, por intervenção do qual ter-nos-íamos tornado como ele por meio de uma participação, em vez de por uma deserção. Sem ele não fizemos mais que incorrer em sua cólera. Reconstituídos por ele, ao invés, e tornados perfeitos por uma graça maior, estaremos livres para a vida eterna, vendo que ele é Deus, do qual estaremos repletos quando Deus for tudo em todos.

Nossas próprias boas obras, quando se reconhecem como suas ao invés de como nossas, são-nos atribuídas como mérito para alcançar este sábado; se, ao contrário, as tivermos atribuído a nós, serão como obras servis, enquanto do sábado se diz: "Não fareis nenhuma obra servil". Por isso também por meio do profeta Ezequiel se diz: "Dei a eles também os meus sábados como sinal entre mim e eles para que soubessem que sou eu, o Senhor, que os santifico". Então conheceremos isso perfeitamente, quando estivermos perfeitamente livres e virmos perfeitamente que ele é Deus.

4. As seis eras da história do homem

Esta celebração do sábado aparecerá de modo mais evidente se se calcularem, como se fossem dias, também as eras, conforme aqueles períodos que a Escritura parece nos apresentar, pois ele será o sétimo dia. A primeira era, como se fosse o primeiro dia, vai de Adão até o dilúvio, a segunda até Abrão, igual à primeira não como duração mas como número de gerações; parece-nos, de fato, que foram dez. A partir daqui, como precisa o evangelista Mateus, seguem-se três eras até a vinda de Cristo, cada uma das quais compreende quatorze gerações: uma vai de Abrão a Davi, outra vai até o exílio na Babilônia, a terceira até a encarnação de Cristo. No total são cinco eras. A sexta ainda está em curso e não deve ser medida em termos de gerações, pois está escrito: "Não cabe a vós conhecer os tempos e os momentos que o Pai reservou à sua escolha".

5. O "oitavo dia" da vida eterna

Depois desta era Deus repousará como no sétimo dia, fazendo nele repousar aquele mesmo sétimo dia que seremos nós. Seria demasiado longo neste ponto examinar atentamente cada uma dessas eras; todavia, esta sétima será o nosso sábado, cujo fim não será o declínio, e sim o dia do Senhor, como que um oitavo dia da vida eterna, o qual foi consagrado na ressurreição de Cristo, prefigurando o repouso eterno do espírito e do corpo. Aí repousaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Isso será no fim, e não haverá fim! Que outra coisa é nosso fim, senão chegar ao reino que não tem fim?

Agostinho, *A Cidade de Deus.*

GÊNESE DA ESCOLÁSTICA

■ Primeiras teorizações das relações entre fé e razão na Idade Média

QUARTA PARTE

"A verdadeira filosofia não é mais que a religião, e, inversamente, a verdadeira religião não é mais que a verdadeira filosofia."

"Ninguém entra no céu, a não ser por meio da filosofia."

Escoto Eriúgena

A filosofia na Idade Média: a "Escolástica", as "Escolas", as "Universidades"

I. Desenvolvimentos do pensamento medieval

• O pensamento protocristão que se desenvolve paralelamente ao pensamento tardo-pagão antigo pode ser considerado concluído com Agostinho no séc. V, no que se refere ao Ocidente latino. No Oriente grego, ao contrário, conclui-se com Máximo o Confessor no séc. VII.

Depois destas datas o pensamento medieval pode assim se articular:

1) o período que se estende do séc. V ao IX (formação dos reinos românico-bárbaros e consolidação do Sagrado Império Romano), conhecido pelo nome de "obscurantismo" medieval devido ao estado de depressão em que se encontra a pesquisa cultural; tem apenas duas figuras eminentes: Boécio e Escoto Eriúgena;

Quadro cronológico da filosofia medieval → § 1

2) a segunda fase da Idade Média, que ocupa os sécs. X e XI (lutas pelas investiduras e pelas cruzadas) e se caracteriza pelas reformas monásticas; entre as figuras de destaque deste período estão: Anselmo de Aosta, Abelardo e os expoentes das Escolas de Chartres e de São Vítor;

3) a terceira fase (séc. XIII), que coincide com a era de ouro da Escolástica, com santo Tomás, são Boaventura e Duns Escoto;

4) a quarta e última fase, que marca a crise da Igreja e do Império e também da relação entre fé e razão: é o tempo de Ockham.

1 O quadro cronológico

O cristianismo, em seu surgimento e desenvolvimento, muda o paradigma global do modo de pensar e de fazer filosofia. Por conseguinte, já ao ler as obras dos primeiros pensadores cristãos se tem a impressão de passar para um mundo cultural totalmente diferente do pagão antigo. Ele tem, com efeito, fundamentos conspícuos e precisos, a ponto de muitos estudiosos englobarem o pensamento patrístico na ótica medieval, não tanto como princípio mas pelo menos de fato.

A realidade histórica é, porém, muito mais complexa.

A era medieval abraça quase um milênio, e está entre as eras mais complexas. No Ocidente latino vai do fim do séc. V até o séc. XIV, enquanto no mundo grego pode-se fazê-la iniciar-se quase dois séculos depois.

De modo particular, na história do pensamento cristão é preciso distinguir a fase das origens e dos primeiros desenvolvimentos, que coincide cronologicamente com a fase última do pensamento pagão antigo, da fase medieval, justamente no modo em que distinguimos o pensamento cristão nesta obra.

O pensamento protocristão que se desenvolve paralelamente ao pensamento tardio pagão-antigo, na área cultural de língua latina termina com Agostinho (séc. V). Na área cultural de língua grega, porém, ele termina, sob certo aspecto, com Máximo o Confessor (primeira metade do séc. VII), en-

quanto João Damasceno abre a perspectiva da cultura medieval deslocando o centro do interesse filosófico de Platão para Aristóteles, como pouco a pouco se fará também no Ocidente, conforme veremos.

De forma que podemos resumir o que precisamos, dizendo que o pensamento protocristão da Patrística representa o aspecto cristão do pensamento antigo tardio, enquanto a Escolástica, na sua gênese e nos seus desenvolvimentos, representa toda a era medieval.

Deste período foi proposta uma significativa articulação em quatro fases, que é particularmente esclarecedora e fecunda, sobretudo do ponto de vista didático.

a) A primeira fase se estende por quatro séculos e vai do fim do séc. V até o fim do séc. IX, ou seja, do surgimento e do desenvolvimento dos reinos romano-barbáricos até a restauração e a consolidação do Sagrado Império Romano por obra dos Carolíngios. Esta é a fase mais problemática da Idade Média, na qual se encontra o assim chamado "obscurantismo" medieval, mas com a clara presença de momentos em que se verifica um renascimento cultural, que retoma e desenvolve aspectos do pensamento antigo tardio.

Alem da significativa figura "de passagem" de Boécio, nesta primeira fase sobressai principalmente Escoto Eriúgena.

b) A segunda fase se estende do séc. X (ou do fim do IX) até o séc. XI, e caracteriza-se pelas reformas monásticas, pela renovação política da Igreja, que se manifesta por meio das complexas lutas pelas investiduras, e pelas grandes cruzadas.

Entre as figuras de relevo dessa fase devemos indicar Anselmo de Aosta, Abelardo, e ainda as significativas Escolas de Chartres e de São Vítor.

c) A terceira fase marca a era de ouro da Escolástica no decorrer do século XIII.

Florescem as Universidades e torna-se marcante a grande figura de santo Tomás, além das muito conspícuas figuras de são Boaventura e de Duns Escoto.

d) A quarta fase da Idade Média coincide com o séc. XIV e se caracteriza pela crise da Igreja e do Império e, portanto, pela conclusão do mundo espiritual que caracterizou esta era.

A figura saliente é a de Ockham, com o qual se abre o divórcio entre razão e fé.

Exatamente pela clareza didática desta divisão nós a seguiremos também na distribuição do material.

Faixa inferior do afresco "A disputa sobre o sacramento", pintado por Raffaello em 1509 na Sala da Assinatura, no Vaticano. Aí estão representados os protagonistas do debate filosófico e teológico sobre a Eucaristia, que terá sua definição apenas no séc. XVI com os decretos do Concílio de Trento. No afresco podemos reconhecer: 1. são Gregório, 2. são Jerônimo, 3. santo Ambrósio, 4. santo Agostinho, 5. santo Tomás, 6. são Boaventura, 7. Dante Alighieri.

II. As Escolas monacais, episcopais e palatinas

• A difusão e a elaboração da cultura até o séc. XIII — tempo em que se formaram as Universidades — estava confiada às Escolas monacais (em geral anexas a uma abadia), episcopais (anexas a uma catedral) e palatinas (anexas à corte).

Três tipos de Escola
→ § 1

• Entre essas escolas assumiu grande importância, a partir do fim do séc. VIII, a Escola palatina desejada por Carlos Magno, com a intenção de fazer surgir na terra dos Francos uma nova Atenas.

Instituída e dirigida por Alcuíno de York, esta escola teve no início caráter erudito e eclético; somente a partir da segunda geração assumiu conotações originais e criativas. Organizou a instrução em três níveis:

A Escola palatina
→ § 2

1) a instrução elementar;
2) o estudo das sete artes liberais do trívio (gramática, retórica e dialética) e do quadrívio (aritmética, geometria, astronomia e música);
3) o estudo aprofundado da Sagrada Escritura.

1 A Escolástica e os vários tipos de escola da Idade Média

Mais do que um conjunto de doutrinas, entendemos por Escolástica a filosofia e a teologia que eram ensinadas nas *escolas medievais*. Essa é uma caracterização de certa forma extrínseca mas significativa e útil: útil, porque nos liberta da tarefa de precisar logo o corpo doutrinário que se pode chamar "escolástico" (teremos, ao invés, a possibilidade de vê-lo em seus desenvolvimentos articulados e nas suas linhas dominantes nos capítulos seguintes); significativa, porque nos transporta para o ambiente em que tais doutrinas foram elaboradas, pensadas e aprofundadas a partir da primeira reorganização medieval das escolas, promovida e sustentada por Carlos Magno.

O fechamento das últimas escolas pagãs, no início do século VI (precisamente pelo edito de 529), por obra do imperador Justiniano, além de ato político e administrativo, marcou também o fim da cultura pagã que, por outro lado, por si mesma já estava fadada a inexorável declínio. A abertura de novas escolas ou a absorção das antigas em novas instituições educativas, pela Igreja, marca o início da formação e organização, lenta e laboriosa, de uma nova cultura.

Até o século XIII, quando começa a formação das Universidades, as escolas são:

1) *monacais* ou *abaciais* (anexas à uma abadia) e, no mais, conduzidas por monges;
2) *episcopais* (anexas a uma catedral);
3) *palatinas* (anexas à corte: *palatium*).

No período das invasões bárbaras, as escolas abaciais ou monacais representaram o refúgio privilegiado da cultura, tanto por meio da transcrição como da conservação dos clássicos.

As escolas episcopais se tornaram predominantemente local da instrução elementar, necessária para o acesso ao sacerdócio ou para assumir funções de utilidade pública e de administração.

A escola que mais do que qualquer outra destinou-se a incidir sobre a cultura medieval e que contribuiu para o despertar da cultura foi a *palatina*, desejada por Carlos Magno e confiada em 781 a Alcuíno de York.

2 A escola palatina criada por Alcuíno

Formado na escola episcopal de Jarrow, fundada por Beda o Venerável (674-735), a figura de maior destaque do monaquismo anglo-saxão), Alcuíno (730-804) foi diretor da escola palatina e conselheiro do rei para todas as questões inerentes à instrução e ao culto.

Ele organizou a instrução em três graus:

1) leitura, escrita, noções elementares de latim vulgar, compreensão sumária da Bíblia e dos textos litúrgicos;

2) estudo das sete artes liberais (as artes do *trívio:* gramática, retórica e dialética; e as artes do *quadrívio:* aritmética, geometria, astronomia e música);

3) estudo aprofundado da Sagrada Escritura.

Uma expressão do espírito e do empenho com que Alcuíno se dedicou a essa obra de renovação, desejada pelo Imperador e pela corte de Aquisgrana, é a sua idéia de fazer surgir na terra dos Francos uma nova Atenas, mais esplêndida do que a antiga, pois nobilitada pelo ensinamento de Cristo.

Embora tenha sido incapaz de expressar uma cultura profunda, que fosse além da justaposição ou contaminação de modelos literários e filosóficos do mundo clássico e de modelos teológicos do mundo patrístico, Alcuíno teve o mérito de elaborar *manuais* para cada uma das sete artes liberais, por meio dos quais canalizou e disciplinou o ensino e o estudo.

O caráter pouco orgânico e heterogêneo dos manuais — para a gramática, a retórica e a dialética, ele utiliza Isidoro de Sevilha (570-636), Cassiodoro (480/490-570), Beda, santo Agostinho e Boécio, como também Prisciano, Donato e Cícero —, bem como o caráter compilatório dos seus escritos teológico-filosóficos — como o *De fide sanctae et individuae Trinitatis* e a carta a Eulália *De animae ratione,* extraídos em sua maior parte dos escritos de santo Agostinho, mas sem autêntica base doutrinária —, provocaram certo mal-estar, devido entre outras coisas ao contraste entre o entusiasmo por poetas e pensadores pagãos e a idéia, freqüentemente repetida, mas não adequadamente argumentada, de que se devia reconhecer aos estudos bíblicos a proeminência absoluta na formação do cristão.

Somente a partir da segunda geração carolíngia é que essa grave incerteza foi superada, quando, mediante Escoto Eriúgena, tentou-se uma reavaliação da dialética e da filosofia pela inserção das artes liberais no contexto teológico. Assim, de formas de erudição especiosa, essas artes tornaram-se instrumentos de pesquisa, compreensão e elaboração no interior das verdades cristãs. E foi desse modo que se configurou a "primeira escolástica", ou seja, o período de pensamento que vai de Escoto Eriúgena a santo Anselmo, das escolas de Chartres e de São Vítor a Abelardo.

Alcuíno (730-804) dirigiu a Escola palatina e foi conselheiro de Carlos Magno para as questões referentes à instrução e ao culto.

III. A Universidade

• Nos sécs. XII-XIII nascem em Bolonha e em Paris as primeiras Universidades, sob a forma de associação corporativa de mestres e estudantes.

As conseqüências foram notáveis:

– primeiramente contribuíram para formar uma classe de intelectuais (*studium*) que se escorava nos poderes tradicionais do *regnum* e do *sacerdotium*;

– em segundo lugar ajudaram a superar as diferenças de classe social, em novo tipo de nobreza (gentileza) dependente da cultura adquirida.

As primeiras universidades → § 1-2

• Se definimos com o nome de Escolástica o pensamento elaborado nas *scholae* e na *universitas*, podemos encontrar o eixo básico dessa cultura na relação fé-razão, e mais precisamente no uso da filosofia como instrumento de interpretação da Sagrada Escritura, e de clarificação e defesa da fé em vista da construção de uma doutrina sistemática.

A relação entre fé e razão → § 3

• Os programas de estudo que, a partir da Escola palatina, distinguiam as artes liberais das teológicas, se realizaram em duas diferentes Faculdades: uma, assim chamada das Artes, que recolhia as artes do trívio e do quadrívio, e que por sua própria natureza desenvolveu de modo mais livre e autônomo a razão e a pesquisa; a outra, a Faculdade Teológica, procurou dar corpo aos conteúdos de fé, por meio da exegese bíblica e da exposição sistemática da doutrina cristã. A diversificação, e também as tentativas de síntese entre os resultados das pesquisas das duas faculdades, é expressão da tensão entre fé e razão e do esforço de mediação entre elas.

Faculdade das artes e Faculdade de teologia → § 4

1 As Universidades de Bolonha e Paris

A partir dos séculos XII-XIII, a escola se configura como universidade, que é produto típico da Idade Média. O modelo das *escolas* era constituído pelas escolas da antiguidade, das quais se tentou a renovação e a continuação, mas para a *universidade* não havia modelo algum.

O termo "universidade", originalmente, não indicava um *centro* de estudos, e sim muito mais uma *associação corporativa* ou, como diríamos hoje, um "sindicato", que tutelava os interesses de uma categoria de pessoas. Bolonha e Paris representam os dois modelos de organização em que se inspiraram, mais ou menos, todas as outras universidades.

Em Bolonha, prevaleceu a *universitas scholarium,* isto é, a corporação estudantil, à qual Frederico I Barbarroxa concedeu particulares privilégios em 1158.

Em Paris (a 1200 remonta o primeiro decreto régio que a reconhece implicitamente *studium generale*) prevaleceu a *universitas magistrorum et scholarium,* espécie de corporação unitária de mestres e estudantes. Em Paris, buscou-se a ampliação da escola da catedral de Notre-Dame, que por várias circunstâncias adquirira ao longo do século XII uma proeminência sobre todos os outros centros de estudo, atraindo estudantes de todas as partes da Europa. Ademais, embora as escolas episcopais e monásticas, bem como as palatinas, fossem instituições eclesiásticas de caráter local, logo a universidade de Paris tornou-se objeto de atenção da *Cúria romana,* que favoreceu seu desenvolvimento e,

Uma aula na Universidade. Frontispício de sarcófago do séc. XIV (Siena, Universidade).

sobretudo, suas tendências autonomistas, subtraindo-a à tutela direta do rei, do bispo e de seu chanceler. Assim, fato verdadeiramente significativo, as aspirações à liberdade de ensino, contra a resistência e a oposição dos poderes locais, encontraram um primeiro sustentáculo na proteção papal. O caráter "clerical" da universidade nos permite compreender por que as autoridades eclesiásticas — primeiramente os representantes diretos do papa — redigiam os estatutos, proibiam a leitura de certos textos e intervinham para compor dissídios e controvérsias.

Brasão da Universidade de Bolonha. O Estúdio de Bolonha nasceu no séc. XI como livre e espontânea associação de estudantes e mestres que fundaram uma escola especializada na exegese do direito romano.

2 Efeitos explosivos da Universidade

Dois são os efeitos mais relevantes devidos à instituição e à consolidação da universidade.

a) O primeiro constitui-se pelo surgimento de um *sodalício de mestres,* sacerdotes e leigos, ao qual a Igreja confiava a tarefa de ensinar a doutrina revelada. Trata-se de fenômeno de grande alcance histórico, porque até então a doutrina oficial da Igreja era (e sempre tinha sido) confiada à hierarquia eclesiástica.

Ao lado dos poderes tradicionais, como o *sacerdotium* e o *regnum,* acrescentava-se um terceiro poder, o *studium* ou a classe dos intelectuais, cuja ação exerceu peso relevante sobre a vida social da época.

b) O segundo efeito ou dado característico foi a abertura da universidade pari-

siense a mestres e estudantes provenientes de qualquer camada social.

Embora posteriormente a universidade se tornasse aristocrática, na Idade Média ela era "popular", no sentido de que também recebia estudantes pobres, filhos de camponeses e artesãos, que, por meio de alguns privilégios, como a isenção de taxas, bolsas de estudo e alojamento gratuito, conseguiam completar os rigorosos cursos de estudo.

Depois do ingresso na universidade, desapareciam as diferenças sociais entre os estudantes: os *goliardos* e os *clérigos* constituíam mundo à parte, cuja "nobreza" não era mais representada pelo segmento de origem, mas pela *cultura adquirida*.

Esse era o novo conceito de "nobreza", ou, como se dizia então, de "gentileza".

A cultura medieval floresceu juntamente com essas instituições, primeiro as *scholae* e depois a *universitas* (devemos notar a difusão destes centros de estudo: Oxford, 1167/68; Pádua, 1222; Nápoles, 1224; Cambridge, 1230/40 etc.). Por *Escolástica* entendemos precisamente aquele corpo doutrinário que, inicialmente de forma bastante inorgânica e depois de modo sempre mais sistemático, foi elaborado nesses centros de estudo, nos quais encontramos, dedicados a escrever e a ensinar, homens criativos, freqüentemente dotados de grande capacidade de crítica e de agudeza lógica.

Brasão da Universidade de Oxford, fundada em 1167-1168.

3 Razão e fé

Com esse binômio "razão" e "fé" queremos indicar o "programa de pesquisa" *fundamental* da Escolástica, que vai do uso acrítico da razão e da conseqüente aceitação da doutrina cristã com base na "autoridade", às primeiras tentativas de penetração racional da Revelação e às construções sistemáticas, que lêem e interpretam as verdades cristãs de forma argumentada.

Ligada profundamente às instituições eclesiásticas, *a cultura medieval revela marca profundamente cristã,* pelo fato de se orientar no sentido da compreensão da doutrina revelada, por ter amadurecido no interior de suas verdades ou talvez por se contrapor a elas.

Embora em certos momentos históricos esse esforço se detenha em torno de elementos gramaticais-literários ou no discurso em sua estrutura lógico-gramatical, na realidade trata-se do aperfeiçoamento dos *instrumentos lógicos* para melhor compreensão dos textos bíblicos e dos ensinamentos dos Padres da Igreja.

A razão é posta predominantemente em função da fé, ou seja, a filosofia serve à teologia, para a interpretação da Escritura (exegese) ou para a construção doutrinária sistemática (dogmática).

A pesquisa racional "autônoma" deve ser vista no quadro do problema religioso da conversão dos infiéis, para quem é necessário propor a doutrina cristã com argumentação racional.

Não basta crer: é preciso também compreender *(intelligere)* a fé. E isso não se obtém somente interpretando os textos sacros ou mostrando suas possíveis implicações para a vida individual e comunitária dos homens, mas também demonstrando com base na razão as verdades aceitas pela fé ou, pelo menos, a sua logicidade ou a sua não-contraditoriedade com os princípios fundamentais da razão.

Trata-se, portanto, de exercício da razão que foi se desenvolvendo e refinando, tendo em vista a extensão da área dos crentes.

A utilização dos princípios racionais, primeiro platônicos e depois aristotélicos, era feita para demonstrar que as verdades da fé cristã não são disformes ou contrárias às exigências da razão humana, que, ao contrário, encontra nessas verdades a sua completa realização.

A influência do platonismo e do neoplatonismo, mediante Agostinho, e a influência do aristotelismo, primeiro através de Avicena e Averróis e depois pelo conhecimento direto das obras do Estagirita, devem ser interpretadas nesse contexto, isto é, como demonstração de que o *pensamento filosófico clássico pode ser precioso subsídio para melhor compreensão da doutrina cristã.*

O antigo brasão da Universidade de Cambridge, dividido em quatro setores e decorado com lírios e leões rampantes.

4 Faculdade das artes e Faculdade de teologia

Para entender melhor o diálogo e as tensões entre *razão* e *fé*, é oportuno recordar que a universidade medieval dividia-se em:

1) *Faculdade das artes liberais* (trívio e quadrívio), cujo curso durava seis anos;

2) *Faculdade de teologia*, cujo curso durava pelo menos oito anos.

1) A *Faculdade das artes*, em si, era propedêutica à segunda, porque as artes liberais eram consideradas como a base de toda a instrução, com particular destaque para a gramática e a lógica, a matemática, a física, a metafísica e a ética.

O *magister artium*, portanto, era professor que se inspirava unicamente na razão, sem preocupação teológica direta; pode-se dizer que era professor de filosofia. Enquanto as escolas monásticas, episcopais e palatinas limitavam-se quase exclusivamente ao estudo da lógica (ou dialética), como introdução à filosofia, a *Faculdade das artes* examinava a nova produção científico-filosófica, que provinha predominantemente do mundo árabe. Por isso, tal Faculdade tornou-se bastião das novas idéias, de índole

Um curso universitário na Idade Média, em um baixo-relevo de Celino de Nese, arquiteto e escultor do séc. XIV. O ensino universitário medieval, por meio da alternância da lectio *e da* disputatio, *permitia a troca permanente de idéias entre mestres e estudantes (particular da tumba de Cino de Pistóia, Catedral de Pistóia).*

fundamentalmente aristotélica, que iam sendo descobertas e debatidas.

2) A *Faculdade de teologia*, ao invés, tinha por objetivo o estudo acurado da Bíblia, através da exegese e da exposição sistemática da doutrina cristã, do que as *Summae* são a expressão mais completa. Para se entender a vivacidade dessa faculdade, deve-se lembrar que quase todos os mestres de teologia haviam passado antes pela faculdade das artes, não sendo portanto estranhos aos interesses e problemas que lá eram debatidos.

As orientações distintas e por vezes contrapostas dessas duas faculdades talvez nos ajudem a entender as tensões entre razão e fé, bem como os esforços para sua conciliação ou o clima no qual eram elaboradas e defendidas perspectivas às vezes inconciliáveis. A tudo isso, para se entender a vivacidade dialógica no interior das respectivas faculdades, deve-se acrescentar que os métodos de ensino — a lição (*lectio*) e o seminário (*disputatio*) — permitiam permanente troca de idéias entre estudantes e mestres.

A *disputatio* consistia na discussão com os estudantes sobre um tema proposto em forma de pergunta (*quaestio*), em torno da qual falavam primeiro os estudantes e depois o mestre.

A importância da *quaestio*, que representa a forma típica do procedimento didático, nos permite entrever a vivacidade do debate e a tensão constante entre razão e fé a propósito dos temas que iam emergindo, conforme os textos examinados ou os problemas levantados.

5 A "Cidade de Deus" de Agostinho

Para entender mais completamente o clima geral no qual se desenvolvia o debate entre razão e fé, é oportuno recordar a interpretação dominante acerca da história, que representa o horizonte no qual se vivia e se pensava na época. A teoria que predomina incontrastavelmente na Idade Média, até o ano 1000, é a teoria das duas cidades de Agostinho, a cidade celeste, "vivendo por fé e em peregrinação neste mundo", e a cidade terrena, identificada por Agostinho com as forças que semeavam morte e saques.

O pessimismo agostiniano em relação à cidade terrena encontrava sustentação na constatação de que o Império, com o qual se identificava a cidade terrena, efetivamente marchava para seu fim. Passando dos romanos para os gregos (Bizâncio), depois para os francos e, posteriormente, para os lombardos e os germânicos, o Império estava envelhecendo, exaurindo sua carga de unificação e renovação.

Entretanto, com o nascimento do Sacro Império Romano, a cidade terrena não tinha mais uma entidade com a qual se identificar, porque o Império se apresentava como o corpo material da cidade de Deus, dando lugar a uma única cidade, ao mesmo tempo com aspectos terrenos e celestes, sagrados e profanos, com preocupações temporais e expectativas escatológicas. Ao dualismo originário segue-se então uma espécie de monismo, marcado primeiro pelo predomínio das forças imperiais e depois das forças eclesiásticas.

Nesse período, embora com modificações, às vezes profundas, continua prevalecendo a concepção agostiniana da história, à medida que o sentido da história é estabelecido naquele fio providencial que, sob a guia da Igreja, conduz os homens para a Cidade Celeste.

IV. Joaquim de Fiore

• **O momento de decadência moral em que a Igreja e o Império se encontravam no séc. XII exigiu o nascimento de nova tensão escatológica, que em Joaquim de Fiore (1130-1202) encontrou sua melhor expressão.**

As três eras
→ § 1

Ele interpretou o desenvolvimento da história na base do mistério trinitário, levando em conta a relação conflitual entre a "Cidade de Deus" e a "Cidade do homem" de Agostinho, e distinguindo com efeito três eras: a do Pai, a do Filho e a do Espírito.

1 A concepção trinitária da história

Depois da visão agostiniana, a concepção de história de maior destaque na Idade Média foi a do abade calabrês Joaquim de Fiore (1130-1202). Como se sabe, à desagregação da unidade política realizada por Carlos Magno, seguiu-se o regime feudal, com a fragmentação do poder central para possibilitar a defesa das populações e dos territórios contra a nova onda de invasões bárbaras. Com o regime feudal, as instituições eclesiásticas sofreram profunda transformação, porque estavam confiadas a homens mais fiéis ao poder leigo que ao religioso. O clero começou a se mundanizar. A essa decadência de costumes logo se opôs um movimento de reforma que começou a dar os primeiros sinais no século X, com o monaquismo de Cluny, difundindo-se depois no século seguinte. Esse movimento encontrou sua expressão doutrinária mais completa em Gregório VII, do qual tomou o nome de "reforma gregoriana", que inaugurou nova fase histórica, já que a idéia tradicional de "fuga do mundo" foi substituída pelo ideal da conquista cristã do mundo. É a época das Cruzadas.

Essa reforma da Igreja, que levou à concentração de todo o poder, religioso e secular, nas mãos do Pontífice romano, provocou mundanização diferente da Igreja, implicada em acontecimentos políticos e, portanto, envolvida em lutas e rixas que afastavam sua atenção dos problemas propriamente religiosos. Com efeito, o século XII foi um dos mais tempestuosos: as sanguinolentas lutas das Comunas contra o Império; o dissídio entre o Papado e Frederico Barbarroxa, com duros conflitos que levaram à eleição de três antipapas (Vítor IV, Pascoal III e Calisto II, opostos a Alexandre III); a queda de Jerusalém em 1187, jogando por terra o grande sonho medieval do qual nasceram as Cruzadas; crueldade e repressão contra a feudalidade eclesiástica e leiga, fiel à tradição normanda, por parte de Henrique VI de Suévia. E a isso acrescentem-se as inúmeras desordens morais que afligiam a Igreja, feudalizada e mundanizada, contra as quais são Bernardo erguia em vão sua voz de advertência.

Pois bem, nesse contexto, reconsiderando o mistério trinitário, Joaquim de Fiore propõe uma mensagem reformista-escatológica, uma espécie de *renovatio* moral e religiosa, alimentando a expectativa de uma iminente "terceira idade", que é a do Espírito. À "idade do Pai" e à "idade do Filho" deveria seguir a "idade do Espírito", marcada por uma palingenesia total e que não tardaria a se realizar, libertando os homens das contradições em que haviam caído.

Entendida como a suprema e definitiva manifestação do divino na realidade da história, essa "terceira idade" representava e expressava o desejo difuso de renovação radical existente, no sentido da libertação do peso das instituições e problemas de ordem terrena.

Como vemos, trata-se de uma concepção da história não mais cristocêntrica, mas trinitária.

O surgimento da Escolástica e seus desenvolvimentos de Boécio a Escoto Eriúgena

I. A obra e o pensamento de Severino Boécio

• Severino Boécio (480-524) é considerado o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos, e, portanto, uma figura chave no surgimento da Idade Média. Seu fim era o de tornar conhecida aos latinos a cultura grega, por meio de um projeto vastíssimo (mas apenas em parte realizado) de traduções e de comentários, entre os quais marcaram época os comentários às obras de lógica, de Aristóteles.

Uma grande figura no surgimento da Idade Média → § 1

• No comentário ao *Isagoge* de Porfírio, Boécio chocou-se também com uma das questões fundamentais da Idade Média, a questão dos universais (ou seja, o problema da natureza ontológica dos universais), que ele resolveu no sentido de um realismo moderado: o universal, enquanto tal, nasce por abstração do conhecimento dos indivíduos.

A questão dos universais → § 2

• O nome de Boécio, porém, está, ligado sobretudo ao *De consolatione philosophiae*, do qual podemos salientar os pontos seguintes:

1) a filosofia está em grau de mostrar ao homem a verdadeira felicidade (o próprio Deus ou o sumo Bem) e de afastá-lo dos bens fictícios e aleatórios (bens materiais);

2) a filosofia ensina a crer na Providência divina, apesar da presença do mal, porque ensina a ver a orientação universal da realidade para o bem.

O De consolatione philosophiae → § 3

• Uma vez admitida a Providência, como se pode salvar a liberdade humana? Deus, segundo Boécio, conhece e dispõe também as coisas futuras sobre a base da natureza que cada uma delas terá: como eventos necessários, se houver eventos necessários, e como eventos livres, se houver livres. Ele é um "filósofo cristão".

Providência e liberdade humana, razão e fé → § 4-5

1 Boécio: "o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos"

Anísio Mânlio Severino Boécio nasceu em Roma por volta de 480. Muito jovem ainda, casou com Rusticiana, filha de Símaco. Foi nomeado cônsul em 510. Em 522, seus dois jovens filhos foram elevados à dignidade do cargo consular, ocasião em que ele pronunciou o panegírico de Teodorico. Ainda por volta de 522-523 exerceu o cargo de *magister officiorum* (direção geral dos serviços da corte e do Estado, algumas funções de política externa, comando dos guar-

das adidos ao palácio real). Atacado e acusado pelo *referendarius* Cipriano, expoente do partido filogótico, foi preso e julgado sem ao menos ser ouvido. Foi justiçado no inverno de 524 no *Ager Calventianus*, ao norte de Pavia. As principais acusações foram a de ter impedido o trabalho dos delatores em relação ao Senado e de ter tramado a restauração da autoridade do Imperador em prejuízo de Teodorico.

Os estudiosos definiram Boécio como "o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos" e, portanto, como um dos fundadores da Idade Média. Na realidade, a ele remontam as linhas essenciais que a cultura da Idade Média seguirá.

Em uma carta a Símaco, Boécio expressa a intenção de levar em conta todas as ciências que conduzem à filosofia: aritmética, música, geometria e astronomia. E a consideração dessas ciências deveria estar em função da filosofia. Com tal propósito, Boécio projetou a tradução para o latim, com comentários, de todas as obras de lógica, moral e física de Aristóteles, bem como a tradução e o comentário de todas as obras de Platão, para depois mostrar a concordância substancial entre os dois filósofos.

Devido também à morte prematura, Boécio não conseguiu levar a termo o seu vasto e ambicioso projeto. De todo modo, escreveu um comentário ao *Isagoge* de Porfírio, tomando por base a tradução de Mário Vitorino. Entretanto, insatisfeito com tal tradução, realizou pessoalmente outra, mais correta e literal, desenvolvendo então um comentário muito mais vasto. Traduziu e comentou as *Categorias*, de Aristóteles. Aprontou a versão do *De interpretatione*, também de Aristóteles, escrevendo dois comentários sobre essa obra: um, elementar, em dois livros, e outro, mais articulado e vasto, em seis livros. Comentou os *Tópicos*, de Cícero. Ainda do *Organon* de Aristóteles, traduziu os *Analíticos primeiros* e *segundos*, os *Elencos sofísticos* e os *Tópicos*.

Foi através desses textos que a Idade Média conheceu Aristóteles até o século XII.

Boécio (480-524) foi o mais ilustre mediador entre a antiguidade e a Idade Média. Aqui reproduzimos a miniatura que abre um códice francês do séc. XV, contendo o De consolatione philosophiae *(Viena, Biblioteca Nacional).*

2 Boécio e a lógica

Ao que tudo indica, Cousin considerou, de modo excessivo, que o problema dos universais é *o* problema da Escolástica. E esse problema passou para a Escolástica precisamente através de Boécio. Com efeito, comentando o *Isagoge* de Porfírio, Boécio encontrou três questões fundamentais propostas por ele:

a) se existem ou não os universais — ou seja, os gêneros e as espécies: *animal, homem* etc.;

b) se eles são ou não corpóreos;

c) supondo que sejam incorpóreos, se estão ou não unidos às coisas sensíveis.

Ora, Porfírio se propusera essas questões, mas não havia proposto soluções para elas. Já Boécio, nas pegadas de Alexandre de Afrodísia, formulou respostas que podem ser qualificadas e resumidas na concepção que, em seguida, como veremos, viria a ser chamada de *realismo moderado*. O *universal* (animal, homem etc.) só existe enquanto universal no intelecto e, por isso, os universais são incorpóreos. Não existe o *homem universal* na realidade, só homens singulares. É *abstraindo* dos homens singulares as suas características comuns — típicas da espécie ou do gênero — que se obtêm os universais.

Boécio, ministro do rei Teodorico e por ele preso porque suspeito de traição, escreveu no cárcere sua obra mais famosa: De consolatione philosophiae. *A ilustração alegórica mostra Boécio na prisão e a Filosofia.*

Além de tradutor e comentador dos escritos lógicos que mencionamos, Boécio também foi autor de tratados lógicos: *Introductio ad categoricos syllogismos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico, De divisione* e *De differentiis topicis.*

A lógica de Boécio não é muito original, mas bastante refinada. Aristóteles permanece a sua matriz de base, mesmo que se possam localizar algumas influências da lógica estóica. Ele, todavia, tem enorme importância, à medida que a lógica antiga passa para a Idade Média justamente por meio dele.

3 O *De consolatione philosophiae*: Deus é a própria felicidade

A obra mais famosa de Boécio é o *De consolatione philosophiae.* Em prosa e verso, ela foi escrita na prisão e exerceu considerável influência sobre o pensamento e a espiritualidade da Idade Média.

Sigamos as linhas essenciais desta obra.

Enquanto Boécio se encontra na prisão e se lamenta, aparece-lhe "uma mulher de aspecto venerando, com olhos fulgurantes e penetrantes, além da capacidade comum dos homens". Ela expulsa as musas que estavam em torno de Boécio, musas que são "meretrizes de teatro, que não apenas não podem oferecer qualquer remédio para as suas dores, como ainda as alimentam, com seus doces venenos". Boécio fixa o olhar na mulher que apareceu e logo reconhece a sua "nutriz", em cuja casa estivera desde a juventude: a Filosofia.

Então a Filosofia lhe faz compreender que ele esqueceu a si mesmo e esqueceu que, uma vez que o governo do mundo não está entregue "à cegueira do acaso, mas à divina razão" nada se deve temer. Assim começa o *primeiro* dos cinco livros do *De consolatione.*

No *segundo livro* a Filosofia exorta seu discípulo a conformar-se com as vicissitudes da *Fortuna,* que é o destino que domina a vida humana. E, quanto mais ela parece favorável aos homens, tanto mais lhes é contrária, pois os impede de ver em que consiste a verdadeira felicidade. A partir dessas idéias, típicas do bom senso, a Filosofia começa uma terapia mais eficaz dos males que afligem Boécio. Aborda o problema do bem, que não se encontra nas honras, na glória, nas riquezas, nos prazeres, no poder. Se alguém procurar a felicidade por esse caminho, só encontrará soluções aberrantes: trata-se de caminhos que "não estão em condições de levar ninguém àquela meta a que prometem conduzi-lo". Com efeito, diz a Filosofia: "Tratarás de acumular dinheiro? Mas terás de subtraí-lo de quem o possui. Gostarias de ostentar belos cargos? Terás de te rebaixar a suplicá-los a quem pode dá-los a ti. E precisamente tu, que anseias superar todos os outros em honras, te desonrarás, rebaixando-te servilmente a esmolá-los. Aspiras ao poder? Expor-te-ás às traições de quem te estiver submetido e te submeterás aos perigos. Visas à glória? Mas, dispersan-

do-te entre dificuldades de todo tipo, perdes a tua serenidade. Gostarias de transcorrer a vida entre prazeres? Mas quem não sentiria desprezo e repugnância por alguém que se faz escravo de uma coisa tão vil e frágil como o corpo?". Portanto, não é nessas coisas terrenas que se deve buscar a felicidade. Por outro lado, é impossível negar que existe a bem-aventurança, pois os bens imperfeitos só o são à medida que participam do perfeito. Diz então a Filosofia: "Assim, é preciso reconhecer que Deus é a própria felicidade (...), tanto a felicidade como Deus são o sumo bem". E Boécio responde: "Nenhuma conclusão (...) poderia ser mais verdadeira do que essa em substância, mais sólida na estrutura lógica, mais digna diante de Deus". 1

4 O problema do mal e a questão da liberdade

Estamos diante de teses de natureza neoplatônica, que Boécio explicita ainda melhor no fim do terceiro livro, quando afirma que o Uno, o Bem e Deus são a mesma coisa.

Entretanto, se "o mundo é governado por Deus", uma questão emerge como ineludível: como então existe o mal e por que os maus permanecem impunes? Esse é o problema que Boécio enfrenta no *quarto livro*.

A Filosofia observa que todos os que se afastam da honestidade são pessoas condenadas, embrutecidas, infelizes.

Este, portanto, é o resultado para quem abandona a honestidade: deixa de ser homem e se transforma em animal. Será que a felicidade está nisso? Ora, apesar disso, Boécio se surpreende com o fato de que "as coisas andem ao contrário: os bons sofrem as penas devidas ao delito, ao passo que os maus se apropriam da recompensa que cabe à virtude".

Qual é, portanto, "a razão de tão injusta confusão de valores"? A Filosofia, no entanto, lembra a Boécio que ele não deve se surpreender com tais coisas, desde que compreenda os princípios que regulam a atividade daquelas coisas que, aparentemente, acontecem por acaso. E esse princípio é a *providência:* "A origem de todo o criado, toda evolução das naturezas mutáveis e de tudo aquilo que se move, de alguma forma derivam as suas causas, a sua ordem, as suas formas distintivas da imutabilidade da mente divina". E a realização efetiva dos acontecimentos no tempo e no espaço é aquilo "que foi chamado destino pelos antigos". A providência, portanto, é "a própria razão divina, que repousa estavelmente no supremo ser, senhor de todas as coisas, que a todas governa; já o destino é a disposição inerente às coisas mutáveis, pela qual a providência mantém cada coisa estreitamente ligada à sua ordem".

E a Filosofia prossegue: os homens, porém, são incapazes de se dar conta de tal ordem, de modo que "tudo parece confuso e subvertido", quando, na realidade, "todas as coisas estão ordenadamente dispostas segundo uma norma a elas apropriada, que as orienta para o bem. Com efeito, não há nada que seja feito visando ao mal, nem mesmo por parte dos próprios maus; na realidade, estes (...) procuram o bem, mas dele são desviados por um despercebido erro de avaliação". Ademais, admitindo-se que alguém esteja em condições de distinguir os bons dos maus, "será que poderá olhar também dentro da alma, para ver como é feita a sua constituição íntima (...)?"

Ora, se as coisas são assim, se é a providência que governa o mundo, como é que esse fato se concilia com a liberdade do homem?

Pois bem, a resposta que encontramos no *quinto livro* do *De consolatione* para tal interrogação é que o conhecimento divino é conhecimento simultâneo de todos os acontecimentos, tanto dos passados como dos futuros. Assim, "se tu quisesses avaliar exatamente a pré-visão com que ele reconhece todas as coisas, deverias justamente considerar que não se trata de presciência de coisas projetadas no futuro, mas de conhecimento de um presente que nunca passa. Daí não chamar-se previdência, mas providência (...). Por que, então, pretendes que se tornem necessárias as coisas que são investidas pelo lume divino quando nem mesmo os homens tornam necessárias as coisas que vêem? Será que, na realidade, o teu olhar acrescenta alguma necessidade às coisas que vês como presentes?". Em suma: em Deus, estão presentes os acontecimentos futuros e estão presentes no modo como acontecem, razão pela qual aqueles que dependem do livre-arbítrio estão presentes em sua contingência.

5 Razão e fé em Boécio

O *De consolatione* pareceu para alguns uma obra essencialmente *leiga*, privada de conotações cristãs, sem referências aos mistérios do cristianismo. Usa principalmente argumentos de inspiração platônica e neoplatônica.

Isso, porém, não nos deve enganar. Com efeito, os opúsculos teológicos de Boécio, que talvez tenham exercido sobre o pensamento medieval influência ainda maior do que o *De consolatione*, foram considerados apócrifos por aqueles que viram no *De consolatione* apenas uma obra pagã. Entretanto, as coisas mudaram a partir de 1875, quando Alfred Holder descobriu um fragmento (*Anecdoton Holderi*) que remontava a 522, atribuído a Cassiodoro, no qual, entre outras coisas, afirma-se que Boécio "compôs um tratado sobre a Santa Trindade, alguns escritos sobre questões dogmáticas e uma obra contra Nestório". Atualmente, pacificamente se consideram como autênticos quatro dos cinco tratados teológicos de Boécio. São eles:

a) De Trinitate;

b) Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur;

c) Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint;

d) Liber contra Eutychen et Nestorium.

As únicas reservas são as manifestadas sobre a autenticidade do *De fide catholica.*

Doravante está fora de discussão, portanto, que Boécio tenha sido um filósofo cristão.

6 Outros autores do século VI ao século VIII

Magno Aurélio Cassiodoro, também ministro de Teodorico, nasceu na Calábria entre 480 e 490, para aí se retirou após dei-

Miniatura que representa Boécio na prisão.

xar a vida pública, fundando o mosteiro de Vivarium, no qual reuniu vasta biblioteca e escreveu suas obras: *De anima* e *Institutiones*, a *História dos Godos*, as epístolas *Variae*. Seu mosteiro foi um dos primeiros exemplos de centro de espiritualidade e de cultura onde devia refugiar-se o estudo do passado com a aproximação dos tempos obscuros dos "séculos de ferro". Cassiodoro confirma o plano dos estudos liberais que devem ser seguidos pelos clérigos, compreendendo, conforme o esquema traçado em torno de 430 por Marciano Capella no *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, as artes do *trivium* (gramática, dialética, retórica) e do *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia, música).

Isidoro nasce no mesmo ano da morte de Cassiodoro (570), em outro reino romano-barbárico, o visigótico da Espanha. Além de escritos teológicos e de uma *História dos Godos e dos Vândalos,* dedicou-se a uma vasta enciclopédia em vinte livros, intitulada *Etymologiae*, na qual resume o saber do seu tempo, seguindo o fio da origem das palavras (suas hipóteses são freqüentemente arbitrárias, mas são ocasião para divagar nos mais diversos campos e nos oferecem preciosas informações sobre a cultura depois da queda do Império).

Outra obra enciclopédica foi escrita mais tarde pelo "venerável" Beda (673-735) com o monumental *De rerum natura*, ao lado de escritos gramaticais e retóricos; ele é mestre de Ecberto, primeiro bispo de York e por sua vez mestre de Alcuíno. Com estas figuras a longínqua Britânia participa da conservação do patrimônio de cultura ameaçado pelos Bárbaros.

Mas a figura mais significativa no ressurgimento e na difusão da cultura nesta fase da história da Idade Média é a de Alcuíno de York (730-804), como fundador da Escola palatina desejada por Carlos Magno (781), da qual já explicamos acima as características de grande importância.

Miniatura do séc. XII que representa Cassiodoro.

II. João Escoto Eriúgena

Teologia positiva e teologia negativa → § 1-2

• A filosofia de Escoto Eriúgena (séc. IX) inspira-se no pensamento neoplatônico, absorvido por meio da leitura do Pseudo-Dionísio Areopagita. O conhecimento de Deus começa com a via positiva, isto é, com a atribuição a Deus de todas as perfeições das criaturas e termina com a via negativa, que consiste em negar como insuficientes todas as perfeições: em tal sentido, a via negativa corresponde a uma via "superafirmativa" (Deus é supra-substância, suprabondade etc.)

O De divisione naturae e sua estrutura → § 3

• No tratado *De divisione naturae* o filósofo distingue a realidade em quatro partes:

1) a natureza que não é criada e que cria, isto é, Deus;

2) a natureza que é criada e que cria, isto é, o *Logos*, o qual contém os modelos ideais de todas as coisas; estes modelos, porém, não são apenas causas exemplares — como queria Platão —, mas tornam-se também causas eficientes por efeito do Espírito Santo, que faz derivar dos exemplares eternos as realidades individuais;

3) a natureza que é criada e não cria, isto é, o cosmo; o cosmo é uma manifestação de Deus (*theophania*) e o homem tem a tarefa específica de reconduzi-lo a Deus;

4) a natureza que não é criada e não cria, e esta é ainda Deus, entendido como fim da História.

Neste ponto, o mundo e o homem são recapitulados em Deus: mas o homem não perde sua individualidade, como o ar não perde sua individualidade quando é atravessado pela luz.

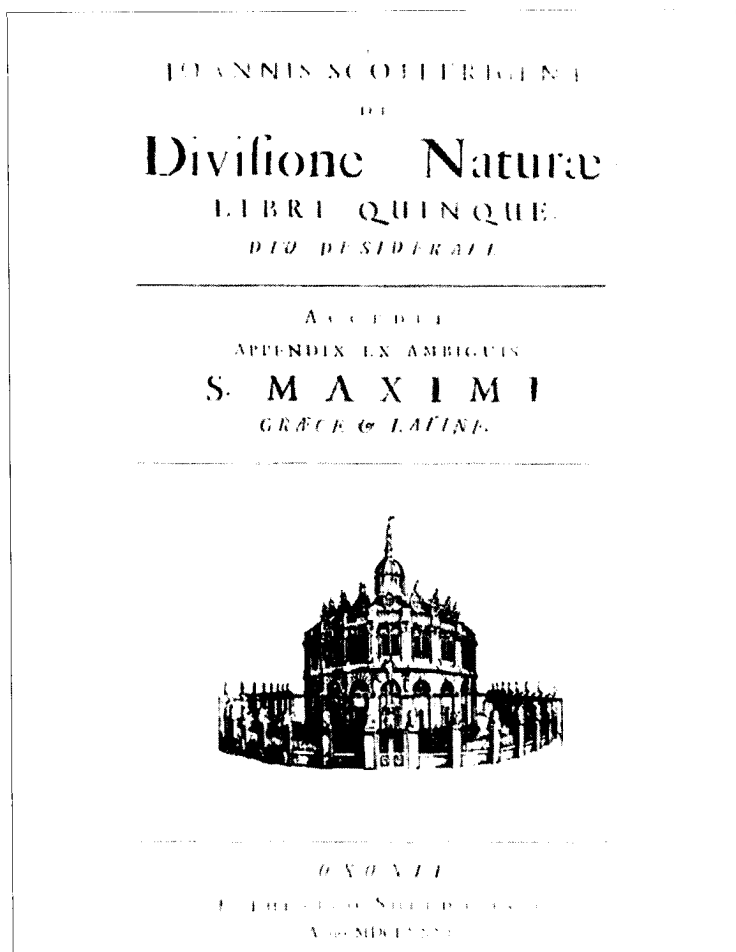
"Ninguém entra no céu a não ser por meio da filosofia" → § 4

• Escoto Eriúgena forneceu também uma interpretação realista dos universais, considerando a dialética não somente como regra do pensamento, mas também como a própria estrutura da realidade, como a arte fundada pelo Criador no ato da criação. Em tal sentido, não existe diferença entre religião e filosofia enquanto ambas fazem referência a Deus; nosso filósofo, portanto, pode afirmar que ninguém entra no céu a não ser por meio da filosofia.

1 A figura e a obra de Escoto Eriúgena

Se Alcuíno foi o maior artífice do renascimento cultural carolíngio, por seu espírito organizador e pela criação de suas primeiras obras doutrinárias, também é certo que João Escoto Eriúgena foi a figura mais representativa e prestigiosa dessa fase. Pela poderosa síntese filosófico-teológica e pela obscuridade estrutural dos seus escritos mais originais, ele foi ao mesmo tempo o gigante e a esfinge do seu século.

Proveniente da grande forja dos escotos ou irlandeses (a Irlanda era chamada "Scotia maior"), Escoto Eriúgena pode ser encontrado por volta de 847 na corte de Carlos, o Calvo, chamado da Irlanda, onde nascera por volta de 810, para dirigir a escola palatina. Quando já era um apreciado mestre na corte da França, foi convidado pelos bispos de Reims e de Laon a refutar a tese da *dupla predestinação*, de Gotescalco, para quem alguns estavam infalivelmente predestinados ao inferno e outros ao paraíso. Escreveu então, em 851, o *De praedestinatione*, no qual, porém, parece ter superado os limites, já que chegou a falar da transitoriedade do inferno. Só a proteção de Carlos, o Calvo, salvou-o da condenação.

A pedido do próprio Imperador, traduziu o *corpus* dos escritos do Pseudo-Dionísio (a *Hierarquia celeste*, a *Hierarquia ecle-*

Frontispício da edição do De divisione naturae, *a obra maior de Escoto Eriúgena, publicada em Oxford em 1681.*

siástica e a *Teologia mística*), que tanta difusão tiveram na Idade Média, bem como os *Ambigua,* de Máximo, o Confessor (explicação de passagens difíceis das obras de Gregório Nazianzeno e do Pseudo-Dionísio Areopagita) e o *De opificio hominis* (a criação do homem), de Gregório de Nissa.

Mas, além de tradutor, ele também foi pensador original, seja com *comentários* a algumas obras do Pseudo-Dionísio, abrindo a série dos comentadores medievais desse difundido *corpus,* seja, particularmente, com a sua obra maior *De divisione naturae,* em cinco livros, realizada antes de 865 sob a forma de diálogo entre mestre e discípulo.

Dentre os escritos menores, pode-se recordar as *Glosas* aos opúsculos teológicos de Boécio e as *Annotationes in Marcianum Capellam,* que é comentário escolástico a um texto pagão do século V, o *De nuptiis Mercurii et Philologiae,* de Marciano Capella.

Depois da morte de Carlos, o Calvo, ocorrida em 877, não se tem mais notícias de Escoto Eriúgena, que, ao que parece, morreu alguns anos depois na França.

2 Escoto Eriúgena e o Pseudo-Dionísio

O autor grego que mais influiu sobre Escoto Eriúgena foi certamente o Pseudo-Dionísio, assim chamado porque se acreditava que fosse o juiz do Areópago encontrado por são Paulo, quando, na verdade, depois se saberia que suas obras foram elaboradas bem mais tarde, sendo o autor de evidente formação neoplatônica.

Como já dissemos, no centro das reflexões do Pseudo-Dionísio está Deus, cujo conhecimento começa com a *via positiva* e

termina com a *via negativa*. A primeira consiste em atribuir-lhe as perfeições simples das criaturas (via positiva), ao passo que a segunda consiste em negá-las (via negativa).

Tais negações não devem ser entendidas em sentido de privação, mas sim de transcendência. Por esse motivo, a teologia negativa denomina-se também teologia super-afirmativa. Para além de todo conceito ou conhecimento humano, Deus é supra-ser, supra-substância, supra-bondade, supravida e supra-espírito.

Embora a inspiração seja neoplatônica, a substância do pensamento de Escoto Eriúgena é cristã, porque ele não é monista: a unidade do todo em sentido panteísta lhe é estranha, como a emanação. Com efeito, entre o Pseudo-Dionísio e o Neoplatonismo existe a barreira do Deus criador, pessoal, distinto das criaturas.

Por isso, não há nada de fatal em Escoto Eriúgena, já que o retorno do homem a Deus leva a marca de sua liberdade.

A essa tese fundamental é preciso acrescentar ainda a tese do *processo gradual*, segundo a qual o universo está disposto do mínimo ao máximo. Trata-se de uma hierarquia respeitada no céu e na terra, celeste e terrena, sobre a qual é preciso refletir e na qual deve-se inspirar a vida individual e social.

Pois bem, essa síntese, que influiria sobre pensadores como Hugo de São Vítor, Alberto Magno, são Boaventura e santo Tomás de Aquino, influenciou poderosamente Escoto Eriúgena, que a acolheu e repensou em sua obra maior, o *De divisione naturae*.

3 O De divisione naturae

Essa obra de Escoto Eriúgena, em cinco livros e em forma de diálogo, pode ser resumida em quatro etapas ou *divisões*:

a) natureza que não é criada e cria;
b) natureza que é criada e cria;
c) natureza que é criada e não cria;
d) natureza que não é criada e não cria.

a) Natureza que não é criada e cria. É Deus, incriado e criador de todas as coisas. Sendo perfeitíssimo, Deus não é cognoscível, estando acima de todos os atributos (suprasubstância, supra-bondade, supra-potência, supra-vida etc.): trata-se precisamente da via negativa do Pseudo-Dionísio, que supera a teologia afirmativa porque leva à negação de todos os predicados, *limitados* e *finitos*, que estamos inclinados a atribuir a Deus. Só impropriamente se pode chamar de criatura sua primeira manifestação, porque se identifica com o *Logos* ou Filho de Deus, não produzido no espaço e no tempo, mas, segundo o prólogo do Evangelho de são João, coeterno ao Pai e coessencial a ele: Deus não seria Deus se não fosse desde a eternidade o gerador do próprio *Logos* ou sabedoria.

b) *Natureza que é criada e cria*. É o *Logos* ou sabedoria de Deus, no qual estão contidas as causas primordiais ou arquétipos de todas as coisas. Trata-se de idéias, modelos, espécies e formas que expressam o pensamento e a vontade de Deus, chamados também de "predestinações" ou "vontades divinas", por imitação às quais as coisas se formarão. Vista sob essa ótica, toda a criação é eterna: "Tudo aquilo que está nele permanece sempre e é vida eterna". As coisas, situadas no espaço e no tempo, são inferiores, menos perfeitas e menos verdadeiras do que o modelo ou arquétipo, por causa de sua *mutabilidade* e *caducidade*. É óbvio que esses modelos são diversos e múltiplos para nós, não para Deus, assim como a criação comporta mudanças para nós, não para Deus. Ademais, tais modelos, ao contrário das idéias perfeitas e imóveis de Platão, são causas eficientes e não apenas exemplares. Quem transforma esses exemplares em causas eficientes é o Espírito Santo, que faz sair dos exemplares eternos as coisas e os indivíduos, o que, portanto, é a "causa da divisão, multiplicação e distribuição de todas as causas em efeitos, gerais, especiais e próprios, segundo a natureza e segundo a graça". Não se trata, portanto, de criação, mas da substância dialética da qual as coisas são expressão e retorno. Trata-se de uma substância da qual as coisas são feitas e que é, ao mesmo tempo, natural e sobrenatural, para além de qualquer distinção das duas ordens, que, ao contrário, se interpenetram e se fundem.

c) *Natureza que é criada e não cria*. É o mundo criado no espaço e no tempo, que, por seu turno, não produz e não cria outras coisas. O mundo é o que Deus quis e quer que seja, é a sua manifestação ou *theophanía*. Ele é criado do nada e não é, como queriam os "filósofos seculares", uma matéria informe e eterna. Se o aspecto sensível e múltiplo das coisas é expressão do pecado original — o que se coaduna com o neoplatonismo —, o significado último do mundo é o homem, chamado a reassumi-lo e reconduzi-lo

a Deus. Nele, oficina do universo, tudo está abarcado, é partícipe do mundo sensível e do mundo inteligível, sendo portanto resumo do cosmo. A substância do homem está na alma, de que o corpo é instrumento: "O corpo é nosso, mas não é nós". Com o pecado, o corpo tornou-se corruptível; originalmente imortal, voltará a sê-lo com a ressurreição.

d) *Natureza que não é criada e não cria.* É Deus como termo final de tudo. O quarto e o quinto livros do *De divisione naturae* descrevem a epopéia do retorno. O tempo intermediário entre a origem e o retorno é ocupado pelo esforço do homem para reconduzir tudo a Deus, na imitação do Filho de Deus, que, encarnando-se, recapitulou em si o universo e mostrou o caminho do retorno. Por isso, a encarnação de Deus é um fato capital, ao mesmo tempo natural e sobrenatural, filosófico e teológico. O retorno se dá em fases: a dissolução do corpo nos quatro elementos; a ressurreição do corpo glorioso; a dissolução do homem corpóreo no espírito e nos arquétipos primordiais; por fim, a natureza humana e suas causas, que se movem em Deus como o ar na luz. Então, Deus será tudo em cada coisa; aliás, não haverá nada mais além de Deus. Não se trata de dissolução da individualidade, mas na sua conservação da mais elevada forma: como o ar não perde sua natureza quando penetrado pela luz, e o ferro não se anula quando se funde ao fogo, da mesma forma toda natureza se assimilará em Deus sem perder sua individualidade, ontologicamente transfigurada e não anulada. 2

4 A razão em função da fé

Nenhuma autoridade — diz Escoto Eriúgena — deve te afastar das coisas que são ensinadas pela reta razão. "A verdadeira autoridade não se opõe à reta razão, nem esta à verdadeira autoridade, porque ambas derivam de única fonte, isto é, da sabedoria divina".

Estabelecendo estreita correspondência entre o pensamento e a realidade, Escoto Eriúgena contribuiu de modo relevante para a reavaliação da investigação lógico-filosófica em um contexto claramente *teológico*. Já no *De praedestinatione*, escrito para refutar as teses de Gotescalco, evidenciava o papel insubstituível da *ratio*, já que, à coletânea de passagens dos Padres da Igreja em uso na sua época, ele opôs a necessidade de recorrer à razão para explicar e esclarecer trechos controversos e teses contrapostas.

Escoto Eriúgena superou a concepção da lógica como simples técnica de linguagem, que remontava às escolas de retórica e de direito do Baixo Império, desenvolvendo uma interpretação realista dos universais *em um contexto claramente teológico*. Com efeito, no seu *De divisione naturae*, a dialética é entendida como a própria estrutura da realidade no seu realizar-se: em suas duas fases, ascendente e descendente (a *divisio*, do uno ao múltiplo, e a *reductio*, do múltiplo ao uno), constitui o ritmo interno da natureza e da história do mundo. A dialética é antes de tudo uma arte divina, fundada na própria obra do Criador. E é por isso que os homens descobrem e não criam a dialética, como instrumento de compreensão do real e de elevação a Deus. Desse modo, Escoto Eriúgena abole toda distinção entre religião e filosofia: "A verdadeira filosofia outra coisa não é do que religião e, inversamente, a verdadeira religião outra coisa não é do que verdadeira filosofia". E, nesse contexto religioso, ele chega a dizer que ninguém pode entrar no céu a não ser passando pela filosofia (*Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*).

Boécio

1 A consolação da filosofia

Boécio vive encarcerado injustamente e fechado em uma torre à espera de um processo que jamais se realizará. Está consciente de sua inocência e de ser vítima de uma conjuração, e seu ânimo está prostrado e abatido: neste ponto intervém a Filosofia, personificada em uma mulher majestosa que o visita no cárcere. Ela representa a voz da reta razão que traz o equilíbrio e a serenidade por meio de argumentações sobre os valores da vida, sobre a felicidade, a liberdade e a verdade suprema que é Deus.

1. A aparição da Filosofia

Enquanto silenciosamente eu considerava estas coisas, e punha por escrito minha lamentação cheia de lágrimas, pareceu-me que se curvasse sobre minha cabeça uma mulher de rosto como que venerando, de olhos fulgurantes e penetrantes para além da capacidade humana, com a face encarnada e inesgotável vigor — embora fosse tão sobrecarregada de anos que não se podia crer de nossa época —, de estatura difícil de avaliar. Com efeito, ora se reduzia à medida normal dos homens, ora parecia tocar o céu com a parte superior da cabeça; depois, quando a levantava ainda mais para o alto, penetrava também o próprio céu e desaparecia aos olhos daqueles que a observavam. Suas vestes eram tecidas, com refinada destreza, de sutilíssimos fios de matéria indestrutível, e ela própria (como depois soube por sua boca) as tecera com as próprias mãos; um véu, por assim dizer, de descuidada antiguidade obscurecia seu esplendor, como acontece nas pinturas expostas à fumaça. Na orla inferior lia-se, recamado, um Π grego, na superior um Θ (a letra theta); entre uma e outra apareciam desenhados a modo de escada alguns degraus mediante os quais se podia ascender da mais baixa à mais alta. Mesmo assim as mãos de alguns violentos haviam lacerado a veste, e dela retiraram todos os fragmentos que podiam. E sua direita segurava alguns pequenos livros, a esquerda um cetro.

Quando ela viu as Musas da poesia que estavam ao lado de meu leito e ditavam palavras aos meus prantos, um pouco perturbada e acesa nos olhos severos, disse: "Quem permitiu que estas mulherzinhas de teatro se aproximassem do doente, a elas que não só não suavizariam suas dores com algum remédio, mas, ao contrário, as fomentariam com doces venenos? São justamente estas, na verdade, que sufocam, com os estéreis espinhos dos afetos, a colheita da razão fecunda de frutos, e acostumam a mente dos homens ao mal, em vez de libertá-los deste. E mesmo que vossas lisonjas, como em geral acontece, desviassem algum profano, julgaria poder suportá-lo com menor aflição: nele não provocariam certamente nenhum dano à nossa obra. Este, porém, cresceu nos estudos eleáticos e acadêmicos; retirai-vos, portanto, sereias doces que levam à morte, e deixai-o para que minhas musas o curem e o recuperem!"

A tais reprovações o coro inclinou melancolicamente a face para a terra, e, revelando no rubor a vergonha, transpôs confuso a soleira da porta. E eu, que tinha a visão obscurecida pelas lágrimas e nem podia distinguir quem fosse esta mulher de autoridade tão imperiosa, permaneci estupefato, e dirigindo os olhos para o chão me dispus a esperar em silêncio aquilo que deveria ser feito em seguida. Então ela, vindo mais perto, sentou-se na extremidade de meu catre, e olhando fixamente minha face grave por causa da dor profunda e dirigida para o chão por causa da aflição, lamentou-se por causa da perturbação de minha mente [...].

2. A felicidade está dentro, e não fora de nós

Então eu disse: "É verdade tudo o que me trazes à mente, ó nutriz de todas as virtudes, nem posso desmentir a época, embora rapidíssima, de minha prosperidade. Mas é isso que verdadeiramente mais me atormenta, quando penso na questão: uma vez em toda adversidade da sorte, o ter sido feliz é o tipo mais doloroso de infortúnio". Ela respondeu: "Tu, porém, não podes razoavelmente atribuir a culpa às próprias coisas pela pena que suportas por ter nutrido uma falsa opinião. Na verdade, se te perturba este nome vazio de uma felicidade sujeita ao acaso, consideremos juntos quão grandes e numerosos são os bens dos quais usufruis. Se por graça divina te é conservado íntegro e intacto aquilo que possuías de mais precioso em todo o patrimônio da tua fortuna, poderás razoavelmente lamentar-te da má sorte, embora mantendo todos os teus melho-

res bens? Está ainda vigoroso e incólume aquele preciosíssimo orgulho do gênero humano que é Símaco, teu sogro, e — coisa que resgatarás voluntariamente com o preço da vida — tal homem, todo sabedoria e virtude, se lamenta pelas ofensas a ti dirigidas, sem cuidar-se das que podem atingi-lo. Está viva tua esposa, mulher de índole reservada, de singular modéstia e honestidade e, para resumir brevemente todos os dotes dela, semelhante ao pai; vive, eu te digo, e, chegando a odiar esta vida, anima-se apenas por ti, e se consome em lágrimas e dor com tua falta (único motivo pelo qual também eu julgaria que perdeste parte de tua felicidade). Que direi depois a respeito de teus filhos já cônsules, de cuja índole, herdada tanto do avô quanto do pai, já aparece um claro ensaio, como é possível em jovens daquela idade? Portanto, uma vez que a principal preocupação dos mortais é a de conservar a vida, feliz de ti, se conhecesses teus bens, dado que também agora tens em abundância aquelas coisas que ninguém duvida ser mais preciosas na vida. Por isso, enxuga as lágrimas; a fortuna ainda não passou a odiar a todos até o último, nem se desencadeou sobre ti uma tempestade demasiado veemente, uma vez que permanecem firmes âncoras que não permitirão que te falte o conforto do presente e a esperança do futuro".

Respondi: "Peço que elas estejam firmes; enquanto permanecerem, com efeito, seja como forem as coisas, eu serei salvo. Mas vês que grande parte de nossas distinções foi-se embora". Ela disse: "Teremos feito certo progresso, caso de modo nenhum te lamentes de tua sorte. Mas não posso suportar a volúpia com a qual com tanto pranto e ansiedade lamentas que falte alguma coisa à tua felicidade. Com efeito, quem possui uma felicidade tão privada de nuvens que não contraste em algo com a natureza de seu estado? A condição dos bens humanos é na verdade coisa que produz angústia, e tal que ou não se realiza nunca plenamente ou jamais dura para sempre. Este está repleto de riquezas, mas enrubesce por causa de sua obscura ascendência; aquele é famoso pela nobreza das origens, mas se debate em restrições econômicas tais que preferiria ser desconhecido. Aquele que é abundantemente provido de ambos os bens chora seu celibato; aquele que é afortunado no matrimônio, mas privado de filhos, acumula riquezas para um herdeiro estranho; aquele, por fim, que se alegra com os filhos derrama lágrimas amargas pelos erros do filho ou da filha".

"Ninguém, portanto, se encontra facilmente em sintonia com a própria sorte; em cada um há sempre algo que é ignorado por quem não tem nenhuma experiência disso, e dá medo a quem a teve. Acrescenta depois que quanto mais uma pessoa é afortunada, mais delicada é sua sensibilidade, e que, se tudo não está exatamente a seu gosto, não sendo avessa a qualquer adversidade, abate-se diante da menor delas: infinitas são as coisas que privam os mais afortunados da felicidade perfeita. Tens idéia de quantos se julgariam quase no céu se tivessem como sorte uma parte ainda que mínima daquilo que resta de tua fortuna? Este mesmo lugar, que chamas de exílio, é a pátria para aqueles que aí habitam. De modo que é verdade que a miséria está na opinião que dela se tem, e que ao contrário feliz é a sorte, seja ela qual for, daquele que a tolera com espírito sereno. Quem é tão feliz a ponto de não desejar mudar o próprio estado, quando se deixa tomar pela impaciência? De quantas amarguras é coberta a doçura da felicidade humana! Mesmo que ela possa parecer agradável a quem dela goza, todavia não se lhe pode impedir de ir embora quando quiser. É pois evidente o quão miserável é a felicidade derivada das coisas mortais, que não dura para sempre nem mesmo naqueles que não se deixam por elas seduzir, nem satisfaz completamente aqueles que a procuram com afã".

"Portanto, por que, ó mortais, procurais fora de vós a felicidade que está dentro de vós? O erro e a ignorância vos confundem. Agora te mostrarei brevemente o fulcro sobre o qual se apóia a mais alta felicidade. Existe algo mais precioso para ti do que tu mesmo? Não, responderás; e, portanto, se fores senhor de ti mesmo, possuirás aquilo que jamais desejarias perder, nem a fortuna te poderia arrebatar. E para que reconheças que a felicidade não pode consistir nestes bens fortuitos, raciocina assim. Se a felicidade é o sumo bem da natureza dotada de razão, e se não é sumo aquele bem que de algum modo pode ser tirado, pois lhe é superior aquele bem que não pode ser tirado, torna-se claro que a instabilidade da fortuna não pode aspirar a possuir a felicidade. Além disso, aquele que é dominado por esta felicidade caduca, ou sabe que ela é mutável ou não sabe. Se não sabe, pode ser feliz a sorte de quem vive na cegueira da ignorância? Se sabe, necessariamente teme perder aquilo que certamente poderá perder; e por isso o contínuo temor não lhe permite ser feliz. Ou talvez, se o tiver perdido, pensa que seja coisa sem importância? Mas também então é bastante insignificante aquele bem cuja perda pode ser suportada serenamente. Sei que estás persuadido e firmemente convicto, por muitíssimas demonstrações, que as mentes dos homens não

são de modo algum mortais, e é evidente que a felicidade dada pelo acaso termina com a morte do corpo. Não há dúvida, portanto, de que, se esta felicidade pode trazer a bem-aventurança, todo o gênero humano caia na infelicidade no momento final da morte".

3. A eternidade de Deus e a liberdade do homem

"Uma vez que, portanto, como pouco antes ficou demonstrado, tudo aquilo que se conhece é conhecido não em virtude da própria natureza, mas da natureza daqueles que o compreendem, vejamos agora, conforme nos é permitido, qual é a condição da essência divina, de modo a poder também reconhecer qual é a sua ciência. É juízo comum de todos os seres providos de razão que Deus é eterno. Consideremos portanto o que seja a eternidade; esta, com efeito, nos desvelará ao mesmo tempo a natureza e a ciência divina. A eternidade, pois, é a posse simultânea e perfeita da vida sem fim, coisa que aparecerá mais clara a partir de um confronto com as realidades temporais. Tudo aquilo que vive no tempo procede no presente do passado para o futuro, e não há nada, daquilo que é colocado no tempo, que possa abraçar conjuntamente todo o espaço da própria vida; enquanto não consegue ainda agarrar aquilo que acontecerá amanhã, já perdeu aquilo que foi ontem; e também na vida do hoje viveis apenas no átimo móvel e fugidio. Portanto, tudo aquilo que é condicionado pelo tempo, mesmo que, como afirma Aristóteles a propósito do mundo, não tenha jamais começado a ser e jamais termine, e a duração de sua vida coincida com a infinidade do tempo, todavia não é ainda tal de modo a poder ser corretamente julgado eterno. Ele, com efeito, não compreende em si e não abraça em sua totalidade simultaneamente o espaço de uma vida mesmo que infinita, enquanto não possui ainda as realidades futuras, e não possui mais as já transcorridas. Aquele ser, portanto, que encerra e possui em si simultaneamente a plenitude total de uma vida sem fim, e ao qual não falta nada do futuro e nada do passado tenha escapado, apenas este com razão é julgado ser eterno, e é necessário que, plenamente senhor de si, esteja sempre presente e por assim dizer ao lado de si mesmo, e tenha presente a si o infinito transcorrer do tempo".

"Erram portanto aqueles que, tendo conhecimento da opinião de Platão, de que este mundo não teve um início de tempo e não terá fim, afirmam por isso que o mundo criado se torna coeterno a seu Criador. Uma coisa, com efeito, é ser incluído ao longo do arco de uma vida sem termo — coisa que Platão atribui ao mundo —, outra é acolher em si a presença total e simultânea de uma vida sem fim, o que evidentemente é próprio da mente divina. Nem Deus deve parecer mais antigo que as coisas criadas por quantidade de tempo, mas sim por prerrogativa de sua simples natureza, o movimento infinito das coisas temporais imita justamente o estado presencial da imóvel vida divina, e, não podendo reproduzi-lo ou igualá-lo, da imobilidade decai para o movimento, da simplicidade da presença se reduz à infinita extensão do futuro e do passado. Embora não estando em grau de possuir contemporaneamente a plenitude total da própria vida, apesar de tudo isso, pelo próprio fato de que de algum modo jamais cessa de ser, parece querer emular em certa medida aquilo que não pode igualar e exprimir plenamente, estreitando-se àquele tipo de presença que é própria deste breve e fugaz momento. Uma vez que tal presença traz em si, por assim dizer, uma imagem daquela imperecível, fornece uma aparência de existência àqueles seres aos quais tocou como sorte; todavia, uma vez que não pôde permanecer imóvel, tornou-se senhora de um infinito itinerário de tempo, prolongando deste modo, no devir, a vida que não pôde abraçar em sua plenitude permanecendo imóvel. Portanto, se quiséssemos dar às coisas seu justo nome, diríamos, seguindo Platão, que Deus é eterno, o mundo, ao invés, é perpétuo".

"Uma vez que, portanto, toda faculdade de julgamento compreende, segundo a própria natureza, as coisas por ela subsumidas, e Deus se encontra sempre em um estado de eterna presença; também sua ciência, ultrapassando toda mutação temporal, permanece na simplicidade da própria presença, e abraçando todos os espaços infinitos do passado e do futuro os contempla no próprio e simples ato de conhecimento, como se acontecessem justamente naquele momento. De forma que, se quiseres julgar bem a previdência, com a qual ele discerne todas as coisas, afirmarás de modo mais justo que seja não pré-ciência, por assim dizer, do futuro, mas ciência de uma presença que jamais falta; razão pela qual é melhor chamada de providência do que previdência, porque, posta bem longe dos seres mais baixos, vê diante de si o universo inteiro como do vértice mais excelso das coisas. Por que pretendes então que se tornem necessárias as coisas que são investidas pela luz divina, quando sequer os homens tornam necessárias as que vêem? Talvez teu olhar acrescenta uma necessidade qualquer às coisas que vês presentes a ti? De

modo nenhum! Todavia, se é lícito um confronto entre o presente divino e o humano, como vedes algumas coisas neste vosso presente temporal, da mesma forma ele as penetra todas em seu presente eterno. A pré-ciência divina, portanto, não muda a natureza e as propriedades das coisas, e as vê presentes diante de si do modo como acontecerão um dia no tempo. E não confunde os juízos feitos sobre as coisas, mas com um só intuito da sua mente conhece até o fundo tanto aquilo que acontecerá necessariamente, como aquilo que acontecerá não necessariamente, como vós, quando vedes contemporaneamente um homem que caminha sobre a terra e o sol que surge no céu, distinguis uma coisa da outra, mesmo que as vejais juntas, e julgais voluntária a primeira e necessária a segunda. Da mesma forma, portanto, ocorre com o intuito divino, discernindo cada coisa não ultrapassa em nada a qualidade das coisas que a ele estão presentes, enquanto em relação à condição do tempo sejam futuras. Por conseguinte, quando Deus conhece que sucederá alguma coisa que ele sabe privada da necessidade de existir, esta não é uma opinião, mas um conhecimento fundado sobre a verdade.

"E se a este ponto dissesses que aquilo que Deus vê no futuro não pode não acontecer, e que aquilo que não pode não acontecer acontece por necessidade, e me pusesses em apuro sobre este tema da necessidade, eu te mostrarei uma realidade absolutamente verdadeira, mas tal que dificilmente poderia atingir quem não esteja enfronhado na contemplação de Deus. Eu te responderia que o próprio futuro, se o considerarmos em relação ao conhecimento que Deus dele tem, é necessário, mas, quando o examinamos em sua própria natureza é absolutamente livre e privado de vínculos. Há, com efeito, duas espécies de necessidade; uma simples, como, por exemplo, que necessariamente todos os homens são mortais, a outra condicional, como quando se tu sabes que tal pessoa caminha, é necessário que ela caminhe. Aquilo que alguém conhece não pode ser diversamente de como é conhecido; esta necessidade condicional, porém, não traz consigo a necessidade simples. Não dá origem à necessidade condicional a natureza própria de uma coisa, mas a acresce de uma condição; nenhuma necessidade obriga com efeito a caminhar aquele que caminha voluntariamente, por mais necessário seja que, enquanto caminha, ele caminhe. Do mesmo modo, portanto, se a providência vê alguma coisa como presente, é necessário que ela exista, embora não tenha nenhuma necessidade de natureza. Pois bem, Deus vê como junto a si presentes os acontecimentos futuros que provêm da liberdade de decisão; os quais, portanto, quando referidos à intuição divina, tornam-se necessários para a condição do conhecimento divino; considerados ao invés em si mesmos, não perdem a absoluta liberdade da própria natureza. Acontecerão portanto sem nenhuma dúvida todas as coisas que Deus conhece antecipadamente que sucederão, mas algumas delas brotam do livre-arbítrio, e, embora se realizem, não por isso perdem a própria natureza, em virtude da qual, antes que se realizassem, teriam podido também não realizar-se".

"Mas o que importa — me dirás — que não sejam necessárias, a partir do momento que, por causa da condição da ciência divina, disso resultará em todo caso uma necessidade equivalente? Isto importa, isto é, que dos fatos há pouco citados, o sol que surge e o homem que caminha (dois eventos que, enquanto acontecem, não podem não acontecer), um, ainda antes que acontecesse, devia necessariamente existir, o outro não; assim também, aquelas realidades que Deus tem presentes a si sem nenhuma dúvida existem, mas delas algumas brotam da necessidade natural, outras da vontade daqueles que as realizam. Não erradamente, portanto, dizemos que estas coisas, caso as consideremos em sua relação ao conhecimento divino, são necessárias, mas, se as considerarmos em si mesmas são livres dos vínculos da necessidade, assim como tudo aquilo que os sentidos percebem é universal se o referimos à razão, particular se o referimos a si mesmo".

"Todavia, se está em meu poder — dirás — mudar de propósito, tornarei vã a providência, quando por acaso mudar minhas intenções, que ela conhece com precedência. Ela responderá que podes mudar o teu propósito, mas não podes te subtrair à pré-ciência divina, pois a presente verdade da providência vê que podes fazê-lo, e também se o fazes, e para qual coisa te diriges, assim como não poderias fugir ao olhar de um olho que te supervisiona, por mais que com livre vontade tu te dirijas às mais variadas ações. Mas então, perguntarás, a ciência divina mudará conforme a minha disposição, de modo que, quando eu quiser isto ou aquilo, também ela parecerá alternar o modo de conhecer? De modo nenhum. A intuição divina corre adiante de todo evento futuro, e o traz e chama de novo à presença do próprio conhecimento; e não se alterna, como crês, ao prever ora isto ora aquilo, mas em um único olhar simples, permanecendo imóvel, prevê e abraça tuas mudanças. E este poder de compreender e de ver todas as coisas, Deus não o tem do êxito das realidades futuras, mas a partir da própria

simplicidade. Desse modo fica resolvida também a questão posta há pouco, isto é, que seria coisa indigna dizer que nossas ações futuras sejam causa da ciência divina. A força da ciência divina, com efeito, abraçando todas as coisas com seu conhecimento presencial, fixou para toda coisa o próprio limite, e nada deve às que acontecerão em seguida".

"Posto isso, permanece intacta para os homens a liberdade de escolha, e não injustamente as leis estabelecem penas e prêmios, pois as vontades deles são livres de qualquer necessidade; e permanece que Deus tudo conhece antecipadamente, olhando do alto. A eternidade sempre presente de sua visão converge com a qualidade futura de nossas ações, dispensando prêmios aos bons, castigos aos maus. Não é vão repor em Deus esperanças e preces, que, quando são retas, não podem não ter eficácia. Afastai-vos, portanto, dos vícios, praticai as virtudes, elevai o espírito a esperanças justas, dirigi ao céu preces humildes. Cabe a vós, caso não queirais fingir não sabê-lo, uma grande necessidade de ser retos, pois vossas ações se realizam diante dos olhos de um juiz que vê todas as coisas".

Boécio, *A consolação da filosofia*.

ESCOTO ERIÚGENA

2 A quadrúplice divisão da natureza

Fortemente influenciado pelo neoplatonismo cristão do Pseudo-Dionísio Areopagita, Escoto propõe uma subdivisão hierárquica da natureza em quatro partes:

1) Deus (natureza não criada que cria);

2) Logos (*natureza criada que cria*);

3) mundo (natureza criada que não cria);

4) Deus como fim último (natureza não criada que não cria).

MESTRE – Tendo freqüentemente pensado e estudado atentamente, o quanto me permitiam as forças, à primeira divisão das coisas perceptíveis e das que superam a capacidade de nosso espírito, que é a divisão em coisas que existem e coisas que não existem, foi-me oferecido um termo geral para exprimir umas e outras, a palavra grega *physis*, que corresponde à latina *natura*. Ou talvez não te pareça que as coisas sejam assim?

DISCÍPULO – Ao contrário, estou de acordo; pois também eu, quando começo a raciocinar, vejo que é exatamente assim.

MESTRE – Natureza é, portanto, o nome geral de todas as coisas que existem e que não existem.

DISCÍPULO – Sim; nada, com efeito, pode se apresentar a nosso pensamento a que não se possa aplicar tal palavra.

MESTRE – Portanto, uma vez que estamos de acordo sobre este termo geral, gostaria que me dissesses como a natureza se divide em diferentes espécies. Ou, se crês, primeiro experimentarei dividir, e julgarás se a divisão é bem-feita.

DISCÍPULO – Começa então; estou impaciente de ouvir de ti o verdadeiro modo de dividi-la.

MESTRE – Parece-me que a natureza se divide, por quatro diferenças, em quatro espécies: a primeira é aquela que cria e não é criada, a segunda é criada e cria, a terceira é criada e não cria, a quarta não cria nem é criada. Estas quatro se opõem duas a duas, pois a terceira se opõe à primeira e a quarta à segunda; mas a quarta parece impossível porque sua diferença específica é o fato de não poder ser. Parece-te justa esta divisão ou não?

DISCÍPULO – Justa; mas eu desejaria que tu a repetisses para que me ficasse mais clara a oposição das formas que mencionaste.

MESTRE – Parece-me que devas ver a oposição entre a primeira e a terceira, pois a primeira cria e não é criada, e se lhe opõe aquela que é criada e não cria. A segunda depois se opõe à quarta, pois a segunda é criada e cria, enquanto a quarta nem cria nem é criada.

DISCÍPULO – Vejo claramente. Mas me perturba muito a quarta espécie que acrescentaste; sobre as outras, com efeito, não tenho hesitações, pois com a primeira entendemos, parece-me, a causa de tudo aquilo que existe, e daquilo que não existe; com a segunda, as causas primordiais; com a terceira, aquilo que se gera e existe no tempo e no espaço. Por isso, parece-me necessário discutir mais particularmente sobre cada uma delas. [...]

MESTRE – Recolhamos então em unidade, procedendo analiticamente, as quatro formas anteriormente mencionadas que coincidem entre si. A primeira e a quarta são uma só realidade, pois se aplicam apenas a Deus: Deus é, com efeito, o princípio de todas as coisas cria-

das, e é o fim ao qual todas tendem para repousar nele eternamente e imutavelmente. Dizemos, com efeito, que a causa de toda coisa cria, porque dela, com admirável e divina multiplicação, procede o conjunto das coisas que dela e depois dela foram criadas, em gêneros, espécies, números, diferenças, e tudo aquilo que se considera existente em natureza. Mas, uma vez que tudo isso que dela procede voltará à mesma causa, quando chegar ao fim, por isso a causa primeira se diz fim de toda coisa, e enquanto tal não cria nem é criada. Com efeito, quando tudo tiver voltado a ela, nada procederá mais dela por geração, lugar e tempo, em gêneros e espécies, pois tudo será quieto, imutável, e indivisivelmente um [...]. Vê, portanto, que a primeira e a quarta forma da natureza se reduzem a uma só realidade?

DISCÍPULO – Vejo e entendo. Com efeito, em Deus a primeira forma não se distingue da quarta: em Deus, de fato, não existem duas realidades, mas apenas uma; todavia, uma vez que de Deus temos uma noção quando o consideramos como princípio, e outra quando o consideramos como fim, em nossa teoria elas aparecem como duas formas, constituídas na simplicidade da natureza divina pelo duplo olhar de nossa contemplação.

MESTRE – Vês de forma correta. E então? Devemos reduzir a uma só realidade também a segunda e a terceira forma? Com efeito, creio que não te escapa que, assim como a primeira e a quarta se consideram no Criador, da mesma forma a segunda e a terceira se consideram na criatura. A segunda, de fato, como dissemos, é criada e cria, e por ela entendemos as causas primordiais das coisas criadas; a terceira forma é criada e não cria, e se encontra nos efeitos das causas primordiais. A segunda e a terceira, portanto, estão contidas em um mesmo gênero, o da natureza criada, e nisso são uma só realidade: as formas, com efeito, consideradas em seu gênero, são uma única realidade. Vês então que duas das quatro formas acima mencionadas, a primeira e a quarta, se reduzem ao Criador, e as outras duas, a segunda e a terceira, se reduzem à criatura?

DISCÍPULO – Vejo, e admiro a complexidade das coisas. De fato, as duas primeiras formas não se distinguem em Deus, mas em nossa contemplação, e não são formas de Deus, mas de nossa razão, pela dupla noção de princípio e de fim; nem se reduzem à unidade em Deus, mas em nossa teoria que, enquanto considera o princípio e o fim, cria em si mesma duas formas de contemplação e as reúne depois em uma, quando extraídas da simplicidade divina. Princípio e fim, de fato, não são nomes próprios da natureza divina, mas de sua relação com as coisas criadas. Dela com efeito extraem sua origem, e por isso ela se chama princípio, e uma vez que a ela se dirigem, para nela terminar, ela recebe o nome de fim. As outras duas formas, ao invés, digo a segunda e a terceira, surgem não só em nossa contemplação, mas se encontram na própria natureza das coisas criadas, na qual as causas são separadas dos efeitos, e os efeitos se unem às causas, uma vez que são uma só coisa em seu gênero, ou seja, no fato de serem criaturas.

MESTRE – De quatro, portanto, se tornam duas.

DISCÍPULO – Não me oponho.

MESTRE – O que dirias de unir a criatura ao Criador, de modo a não conceber nele senão aquele que única e verdadeiramente é? Com efeito, nada que está fora dele dizemos verdadeiramente ser, pois tudo aquilo que dele procede não é outra coisa, enquanto existe, senão uma participação daquele que apenas subsiste por si e para si. Negarás, portanto, que o Criador e a criatura são um único ser?

DISCÍPULO – Não o negaria facilmente, pois parece-me ridículo opor-me a esta reunião.

Escoto Eriúgena,
De divisione naturae.

QUINTA PARTE

A ESCOLÁSTICA NOS SÉCULOS DÉCIMO PRIMEIRO E DÉCIMO SEGUNDO

■ A consolidação das relações entre razão e fé

"Eu não tento, Senhor, mergulhar em teus mistérios, porque minha inteligência não é adequada; desejo, porém, entender um pouco da tua verdade, que o meu coração já crê e ama. Não procuro compreender-te para crer, mas creio para poder te compreender."

Anselmo de Aosta

Capítulo nono

Anselmo de Aosta

• Anselmo nasceu em Aosta em 1033, de nobre família. Entrou no mosteiro beneditino de Santa Maria de Bec na Normandia, do qual se tornou prior e depois abade, em 1078. Passou os últimos anos em Canterbury, onde morreu em 1109.

Vida de Anselmo de Aosta → 1

• A Anselmo de Aosta interessa sobretudo o problema de Deus, a respeito do qual ele distingue a questão da existência da questão da natureza. No *Monologion* Anselmo formula quatro provas da existência de Deus, chamadas *a posteriori* porque partem da natureza das coisas:

1) a primeira parte da existência de coisas boas para remontar à Bondade absoluta;

2) a segunda parte da variedade das grandezas para chegar a uma suma grandeza, da qual as outras participam;

3) a terceira baseia-se sobre o conceito de causa: tudo o que é existe por causa de alguma coisa; é preciso, portanto, admitir um Ser supremo em virtude do qual existem todas as coisas;

4) a quarta se baseia sobre os graus de perfeição que remetem a uma perfeição suma.

As quatro provas a posteriori da existência de Deus → 2-3

Estas provas subentendem uma concepção realista dos universais, que faz aos conceitos das realidades existentes corresponder Idéias universais e arquetípicas subjacentes na mente de Deus, e usadas como modelos da criação.

• No *Proslogion* Anselmo introduz uma prova ulterior da existência de Deus *a priori* (ou seja, que não depende da natureza das coisas) a qual é conhecida como "argumento ontológico". Deus é a realidade da qual nada se pode pensar de maior. Assim sendo, quando quiséssemos negar a existência de Deus, tomado justamente na acepção definida, cairíamos em uma autocontradição, enquanto chegaríamos a admitir a existência mental de Deus (porque de outro modo não seria pensado e, portanto, também não negado), mas não sua existência real. Todavia, deste modo, privamos Deus da perfeição da existência e isso contradiz a própria noção do Deus no qual pensamos, ou seja, "o ente do qual nada se pode pensar de maior" (em resumo: o Deus apenas pensado é inferior ao Deus também existente).

O argumento ontológico (a priori) → 4-5

Este argumento — chamado também *a simultaneo*, enquanto passa diretamente da idéia à existência — naturalmente sofreu muitas críticas (por exemplo, as de seu discípulo Gaunilon, de santo Tomás e, em época moderna, de Kant) e também confirmações significativas (são Boaventura, Duns Escoto, Descartes, Leibniz).

• O conhecimento humano se baseia sobre o conceito, e o conceito é mais ou menos verdadeiro conforme sua maior ou menor adequação em relação às coisas. O pensamento reto é, portanto, aquele que exprime a realidade assim como ela é. Para Anselmo existe também uma retidão da vontade e da li-

Verdade e liberdade → 6

berdade; a liberdade é a capacidade de agir conforme o bem, e não a possibilidade de pecar, porque de outro modo Deus não seria livre.

Liberdade humana e onisciência divina → 7

• Mas como se concilia a liberdade humana com a onipotência/onisciência divina? Concilia-se admitindo que Deus prevê as coisas no modo (da necessidade, da possibilidade, da liberdade) como acontecerão, e isto se torna possível pelo fato de que a previsão divina tem lugar na eternidade, enquanto a realização tem lugar no tempo.

"Credo ut intelligam" → 7

• Complexivamente, a especulação de Anselmo se realiza na relação de razão/fé e se propõe esclarecer com a razão aquilo que se possui com a fé: em suma, a razão se move ao longo do traçado da fé para explicitar sua verdade. Compreende-se, portanto, o sentido de sua célebre afirmação *credo ut intelligam*; nela está implícito um uso confirmativo da fé em confronto com a razão, onde a fé é vista como a garantia da verdade da razão.

1 A vida e as obras de Anselmo

Enquanto Escoto Eriúgena é o pensador de maior destaque do século IX, Anselmo de Aosta ocupa esse lugar no século XI.

Entre os séculos IX e X, o caráter fluido das condições políticas e das estruturas econômico-sociais explica, de certa forma, a estagnação da cultura e sua extrema fragmentação. É um período de transição geral. No século XI, porém, temos um reflorescimento de vida em vários níveis.

Antes enfeudada ao Império, a Igreja começa a se mover e, por volta de meados do século, dá vida a uma reforma radical de suas instituições. O combate às investiduras, que é uma luta contra o Império, e as Cruzadas constituem duas expressões significativas desse redespertar, que tem seu ponto de partida na abadia de Cluny e na velha ordem beneditina, à qual se juntam novas ordens, como a dos cistercienses e a dos cartuxos.

Pois bem, o filho mais ilustre da família beneditina, que compreendeu mais do que ninguém a necessidade de viver e apresentar a fé em um novo e mais articulado contexto de vida, foi precisamente Anselmo de Aosta, com o qual nasceu a teologia centrada no instrumento da razão, a ponto de ter sido chamado de "o primeiro escolástico autêntico".

Nascido em Aosta em 1033, de família nobre, Anselmo deixou a casa paterna com a morte prematura da mãe, passando a peregrinar por vários mosteiros na França. Por fim, ingressou no mosteiro beneditino de Bec, na Normandia, onde transcorreria seus melhores e mais fecundos anos, primeiro como monge e depois como prior e abade.

Nesse período, entre 1076 e 1077, ele escreveu suas obras mais famosas: o *Monologion* (ou seja, "Solilóquio") e o *Proslogion* ("Colóquio").

Depois de sua eleição para abade (1078), ele escreveu o *De grammatico* ("O gramático"), o *De veritate* ("A verdade"), o *De libertate arbitrii* ("O livre-arbítrio"), o *De casu diaboli* ("A queda do diabo"), o *Liber de fide Trinitatis* e o *De incarnatione Verbi.*

Nomeado depois arcebispo de Canterbury, na Inglaterra, envolveu-se longamente com Guilherme II, o Ruivo, e seu sucessor Henrique sobre a questão das investiduras eclesiásticas. Foi aí que iniciou a elaboração do *Cur Deus homo* ("Por que Deus se fez homem"), que concluiria na Itália, onde permaneceu de 1097 a 1100, exilado por Guilherme.

Nesse período, estimulado pelo Concílio de Bari de 1098, do qual participara, escreveu o *De processione Spiritus Sancti.* Viveu seus últimos anos em Canterbury, onde escreveu o *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* ("A concordância da presciência, da predestinação e da graça de Deus com o livre-arbítrio").

Morreu em 21 de abril de 1109, num momento em que se dedicava a meditar sobre a origem da alma.

2 Centralidade do problema de Deus em Anselmo

Todo o pensamento de santo Anselmo é dominado pela idéia de Deus. *Essa é a questão que baseia e unifica suas investigações.*

E, a esse propósito, eis uma primeira distinção: uma coisa é falar da *existência* de Deus, outra é falar de sua *natureza*. Trata-se de duas posições diferentes: uma coisa é perguntar se algo existe, outra é perguntar o que é esse algo.

Tal distinção torna-se clara no *Monologion*, onde formula as provas a posteriori (dos efeitos para a causa) da existência de Deus, sendo deixada de lado no *Proslogion*, onde ele formula o argumento ontológico. Com efeito, santo Anselmo demonstra a existência de Deus tanto a posteriori como a priori.

3 As provas a posteriori da existência de Deus

São quatro as provas com as quais Anselmo mostra como, a partir do mundo, se chega a Deus.

A *primeira* deriva da consideração de que cada qual tende a se apoderar das coisas que julga boas. Mas os bens são múltiplos. Então, como será o seu princípio: múltiplo ou único? A bondade em virtude da qual as coisas são boas só pode ser uma. Assim, se as coisas são boas, existe a Bondade absoluta.

A *segunda* deriva da idéia de grandeza, não espacial, mas qualitativa. A variedade dessa grandeza, por nós constatada, exige a suma grandeza, da qual todas as outras são participação gradual.

A *terceira* não deriva de um aspecto particular da realidade (bondade ou grandeza), mas do ser simplesmente. Eis a formulação de Anselmo: "Tudo aquilo que existe, existe em virtude de alguma coisa ou em virtude de nada. Mas nada existe em vir-

Santo Anselmo (1033-1109) é um dos vértices do pensamento medieval.

tude de nada, isto é, do nada não provém nada. Assim, ou se admite a existência do ser em virtude do qual as coisas existem ou nada existe. Mas, como existe algo, existe o ser supremo".

A *quarta* deriva da constatação dos graus de perfeição, apóia-se sobre a hierarquia dos seres e exige que exista uma perfeição primeira e absoluta.

Entretanto, ao término do seu trabalho, Anselmo percebeu que as quatro provas do *Monologion,* elaboradas de forma um tanto complexa e tortuosa, submeteriam a dura prova a mente dos leitores. Conseqüentemente, procurou outro caminho, que, quase como a luz vívida de um relâmpago, permitisse à mente abranger a priori a afirmação da existência de Deus. Anselmo era teólogo que não pensava pelo gosto de pensar: tinha bem vivo dentro de si o sentimento da responsabilidade e do dever de difundir a verdade, a verdade de Deus. Daí a necessidade de um argumento simples, persuasivo e auto-suficiente, destinado a gerar a imediata e invencível convicção da existência de Deus. E foi justamente no *Proslogion* que ele expôs esse argumento.

■ **Argumento ontológico.** Trata-se de uma prova *a priori* da existência de Deus, obtida a partir da própria idéia de Deus.
Esta prova se baseia no pressuposto de que a existência real é uma perfeição; se Deus é o Ser que por definição possui todas as perfeições, deve necessariamente possuir também a existência.
Em outras palavras: não se pode pensar Deus como não-existente, porque de outro modo não pensaríamos Deus, mas um Ser inferior.

4 A prova a priori da existência de Deus ou "argumento ontológico"

Os termos essenciais em que podemos resumir o célebre "argumento ontológico" são estes: Deus é "aquilo do qual nada de maior se pode pensar" (*id quo maius cogitari nequit*). E isso é pensado até pelo ateu e pelo tolo de que fala o Salmo, que, no seu coração, diz: "Deus não existe". Para negar a Deus, ele sabe que está falando de um ser do qual não é possível pensar nada de maior. Portanto, se o ateu pensa Deus, Deus está em seu intelecto, do contrário não pensaria nem negaria sua existência. Mas, ao negar que Deus existe, o ateu quer dizer que Deus não existe fora do seu intelecto, isto é, na realidade.

E aí reside a contradição: se ele pensa que Deus é o ser do qual nada de maior se pode pensar e, ao mesmo tempo, nega que Deus exista fora do seu pensamento, então é induzido a admitir que é possível algo maior do que Deus, algo que, além de existir no pensamento, exista também na realidade. O que é contraditório, pois afirma e nega que Deus seja o ser do qual nada pode ser maior.

Em outros termos: se Deus é o ser em relação ao qual nada pode ser maior, não é possível considerá-lo como existente no pensamento, mas não na realidade, porque, nesse caso, ele não seria o maior. Santo Anselmo estava persuadido de que os homens tinham forte sentimento de Deus: a sociedade estava plena desse sentimento, que era o alimento secreto da vida e das reformas eclesiásticas em curso. O que ele fez foi uma tentativa de dar estrutura lógica a um núcleo fundamental do "fato religioso", considerando poder traduzir em conclusões racionais a aceitação difusa da fé cristã.

Esse argumento, ao qual nem mesmo os ateus poderiam resistir, é chamado *ontológico* porque, a partir da análise da idéia de Deus, que está na mente, se deduz a sua *existência* fora da mente; também é chamado *a simultaneo,* porque sustenta que na idéia de Deus está incluída, ao mesmo tempo, a existência. Pensar Deus e considerá-lo realmente existente é, simultaneamente, *unum et idem.* 1

5 Críticas e consensos ao argumento ontológico

O argumento de Anselmo encontrou críticas e consensos. O primeiro a pôr em dúvida sua validade foi seu discípulo, o monge

Gaunilon, que escreveu o *Liber pro insipiente,* no qual observa que, a propósito do termo "Deus", é bem difícil ter dele um conhecimento substancial, isto é, que vá além do puro significado verbal. Por outro lado, recorda Gaunilon, não é suficiente ter uma idéia dele para que se possa afirmar sua realidade objetiva. Se assim fosse, então bastaria pensar uma coisa, como, por exemplo, uma ilha cheia de delícias e, portanto, a mais perfeita, para que estivéssemos autorizados a admitir sua existência. Assim, Gaunilon refutou a licitude da passagem do mundo *ideal* para o mundo *real.* Anselmo replicou com o *Liber apologeticus,* notando que o exemplo da ilha perfeita não é adequado, porque *não* representa o ser do qual não se pode pensar nada de maior, pois esse argumento vale *apenas* para ele. A ilha pode ser a maior, mas somente em relação às outras ilhas (dotada, portanto, de uma grandeza *relativa*), mas não a realidade maior em absoluto, como é o caso de Deus.

Santo Tomás retomaria e aprofundaria a objeção de Gaunilon. Na *Suma contra os gentios* lemos: "Mesmo entre aqueles que admitem a existência de Deus, nem todos sabem que ele seja 'aquele do qual nada de maior se pode pensar'. Porém, mesmo admitindo isso, não se seguiria que, de fato, deva existir na natureza, porque, para tanto, é necessário que tanto a coisa como o seu conceito (*ratio*) sejam admitidos do mesmo modo. Por isso, quando se concebe o que se encerra sob o nome de Deus, daí não deriva que ele exista, a não ser no intelecto. A existência real, ao contrário, é demonstrada perfeitamente por meio dos efeitos, isto é, a posteriori".

Diferentemente de santo Tomás, Boaventura e Duns Escoto compartilharam o argumento de santo Anselmo. Na filosofia moderna, Descartes e Leibniz também acolheram tal argumento, embora com algumas variações relevantes. Leibniz o reformulou mais ou menos assim: "O ser necessário, se é possível, existe; mas é possível, logo existe".

Kant, porém, o rejeitou decididamente, em nome da distinção radical que é necessário admitir entre a *existência pensada* e a *existência real.* Entretanto, nem mesmo a força crítica de Kant foi suficiente para sepultar o argumento ontológico. Assim, o argumento ontológico continuou sendo contínua preocupação não apenas dos filósofos e teólogos, mas, hoje, também dos lógicos e dos filósofos da linguagem. 2 3

6 Deus e o homem

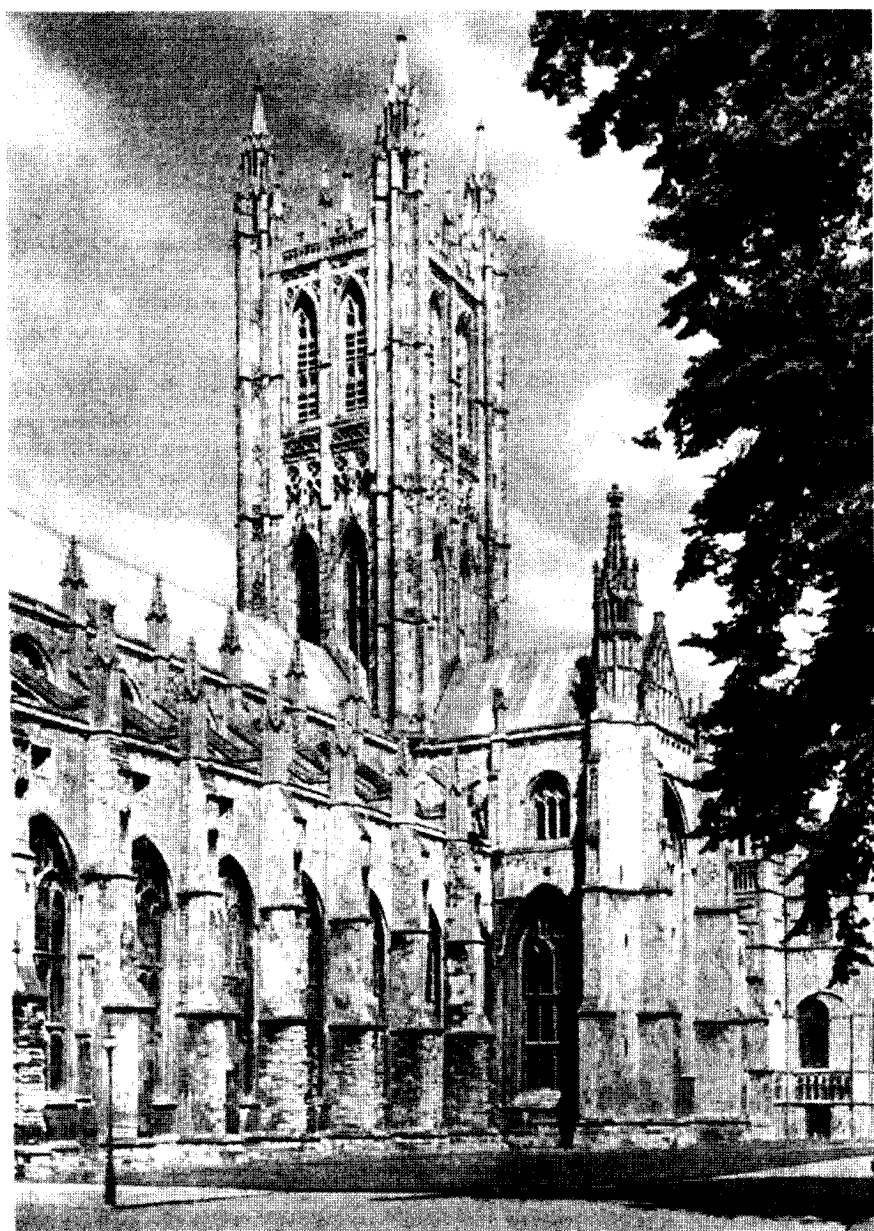
É este o binômio no qual se baseiam as reflexões de santo Anselmo: Deus e o homem.

Acenando a alguns temas ligados a ele, parece-nos interessante abordar a relação entre conhecimento e palavra. Distinguindo a palavra como sinal físico, externo a nós, como puramente pensada e, portanto, em nosso interior, e, por fim, como expressão interior, isto é, como intelecção da realidade por meio do nosso intelecto, santo Anselmo se detém nesta última acepção, pregando originariamente sua veracidade ou falsidade. Essa palavra mental ou conceito é mais ou menos verdadeira, dependendo do seu maior ou menor grau de semelhança com a coisa. O conhecimento humano, portanto, é medido pelas coisas. Diferentemente da palavra humana, porém, a palavra divina é medida das coisas, porque é o seu modelo. Daí as considerações sobre a verdade humana como retidão e capacidade de dizer como são as coisas: "significat esse quod est", escreve Anselmo no *De veritate.*

Além do intelecto, a retidão também diz respeito à vontade: no primeiro caso, é *verdade;* no segundo, é *justiça e bem.* Aliás, a própria liberdade, conotação essencial da vontade, é definida como retidão ou capacidade de fazer o bem. Com efeito, ao contrário do que muitos consideravam, a liberdade não consiste em "poder pecar", caso no qual Deus e os anjos não seriam livres. A liberdade é capacidade de agir retamente, identificando-se, portanto, com a vontade do bem e, desse modo, com a boa vontade. Nós somos livres com o objetivo de conservar "a retidão da vontade por amor à própria retidão". Trata-se, portanto, de uma retidão que deve ser amada e buscada por si mesma, não por outros fins. Ela é o bem maior, sem o qual não é possível alcançar os outros valores. Retidão da vontade e retidão do intelecto, ou seja, justiça e verdade, se encontram e se fundem. É claro que a vontade pode se transviar, perdendo tal retidão e tornando-se escrava dos vícios. Mas, ainda nesse caso, a vontade conserva a sua liberdade, ou seja, o instinto de retidão no qual consiste a liberdade e que, pela graça de Deus e, portanto, com a sua ajuda, nos permite libertar-nos do pecado e retomar o caminho do bem.

Mas como se harmonizam *liberdade humana* e *presciência divina*, predestinação e livre-arbítrio, graça e mérito? Como é possível falar de liberdade e de responsabilidade humana no contexto de um Deus onipotente, onisciente e predestinante? Esses são alguns temas do ensaio *De concordia*. Anselmo assim formula a resposta a essas interrogações: "Se um acontecimento se cumprirá sem necessidade, Deus, que prevê todo acontecimento futuro, deve prever também isso. Mas o que Deus prevê será necessariamente assim como Deus prevê. Portanto, é necessário que algo seja sem necessidade".

Aparentemente formal, essa resposta se enriquece com outros elementos quando Anselmo explicita que é possível a previsão da necessidade da verificação de um acontecimento futuro livre, porque tal previsão divina se dá na eternidade, onde não há mutação, ao passo que o acontecimento livre ocorre no tempo. Trata-se de dois planos distintos, o da eternidade e o do tempo.

Um ângulo da catedral de Canterbury, que constitui uma das maiores expressões arquitetônicas do gótico inglês. Depois de eleito abade do mosteiro de Bec na Normandia (1078), Anselmo foi nomeado arcebispo de Canterbury (1093).

No que se refere à nossa responsabilidade e aos méritos que acumulamos com a nossa vida, Anselmo recorda o que esclareceu com mais amplitude em outras obras, isto é, que a liberdade se identifica com a vontade e, portanto, com a retidão. Ora, Deus não pode retirar ou conceder tal retidão ou eliminar a liberdade sem, com isso, suprimir a própria vontade. Se isso ocorresse, Deus abandonaria a razão pela qual criou o homem livre e, portanto, responsável por suas ações, o que, em última análise, constitui a sua superioridade em relação às outras criaturas e, portanto, estaria em contradição consigo mesmo.

Afirmar isso não significa dizer que o homem é auto-suficiente e que, portanto, não tem necessidade da ajuda de Deus para alcançar sua meta final. Esta permanece um *dom*. Mas a fidelidade a esse dom e às suas implicações depende direta e exclusivamente de nossa liberdade de adesão. Daí a necessidade da concordância, e não do contraste, entre a graça de Deus e a nossa liberdade.

7 A razão dentro do traçado da fé

No prólogo do *Proslogion*, Anselmo invoca Deus com estas palavras emblemáticas: "Eu não tento, Senhor, mergulhar em teus mistérios, porque minha inteligência não é adequada; desejo, porém, entender um pouco da tua verdade, que o meu coração já crê e ama. Não procuro compreender-te para crer, mas creio para poder te compreender".

Este foi, com efeito, o programa de Anselmo: *esclarecer com a razão aquilo que já se possui com a fé*. De resto esse, justamente, fora o pedido que os monges lhe haviam feito: que aquilo que é revelado *não fosse apenas imposto com a autoridade da Escritura, mas também resplandecesse com a luminosidade do raciocínio*. Daí as provas da existência de Deus, a tentativa de compreender por que o Verbo de Deus se encarnou, por que Deus é uno e trino e como são "co-possíveis" a predestinação e a liberdade humana. Anselmo tem *grande confiança na razão humana*, que, em sua opinião, é capaz de lançar luz sobre os mistérios da fé cristã e demonstrar sua coerência, sua conveniência e sua necessidade.

Trata-se, portanto, da fé que procura a inteligência (*fides quaerens intellectum*) e, conseqüentemente, de contínua e sutil meditação racional sobre as razões da fé. Tanto quando Anselmo coloca entre parênteses as verdades que aceita pela fé para alcançá-las com a razão como quando reflete sobre as verdades de fé, tanto em um como no outro caso *a razão move-se constantemente ao longo do traçado da fé*, pela explicitação de suas verdades. Aí estão o programa e o âmbito nos quais amadurece a "razão" anselmiana. Nesse contexto é que se podem compreender suas duas afirmações sintéticas, tornadas famosíssimas: *fides quaerens intellectum* (onde justamente se exprime a necessidade de que a fé procure suas confirmações no âmbito da razão) e *credo ut intelligam* (onde se afirma a prioridade da fé em relação à razão), a fé se ilumina com a inteligência.

As verdades de fé estão pressupostas (*fides quae creditur*) nos seus conteúdos, que não são fruto da investigação racional, mas a ela são oferecidos pela própria fé, que permanece como o ponto de partida, espécie de pilastra irrevogável de toda a construção racional. A razão serve para desarticular as verdades da fé ou para iluminá-las por meio de argumentações dialéticas. Desse conjunto surte perfeita concordância entre fé e razão, com a condição de que esta seja utilizada conforme normas precisas e método coerente, e parta de um pressuposto indubitável.

Todavia, qual é, precisamente, esse pressuposto fundamental sobre o qual o edifício da razão deve se apoiar?

8 Características do "realismo" de Anselmo

A primeira característica, que condiciona todas as outras, é representada pela unidade e perfeita correspondência entre linguagem, pensamento e realidade, ou mútua remitência entre lógica e mundo ou entre *res* e *voces*. A realidade corresponde aos conceitos, e a remitência dos conceitos à realidade é fruto de um movimento objetivo. Anselmo defende uma *concepção realista dos universais* (assunto de que trataremos no capítulo seguinte). Aos conceitos de bondade, sabedoria, ser e natureza corresponde

uma realidade ontológico-teológica, da qual depende toda a atividade cognoscitiva do intelecto relativamente às coisas que, precisamente, participam daquela bondade, daquele ser e daquela natureza. As coisas boas, grandes, existentes etc., não seriam concebíveis se não houvesse o pressuposto da bondade, do ser etc., que são idéias universais e arquetípicas, situadas na mente divina e sobre as quais se moldou o criado.

A esse realismo de ascendência platônica é preciso acrescentar o realismo teológico, que justifica a investigação racional relativa aos mistérios da fé cristã. Ou seja, a posse das verdades reveladas por meio da fé faz com que a razão seja constantemente vinculada ao seu conteúdo e sua investigação siga o movimento lógico que parte da fé para explicitar seu conteúdo e iluminar suas relações.

Justamente porque é a fé que socorre o movimento lógico da razão e de seus conceitos, não a experiência pura e simples, é que se pode entender a força da objeção do monge Gaunilon, que observava — e, depois dele, também santo Tomás — que, quando pronunciamos o nome "Deus", nem sempre vamos além do som físico da palavra, sobretudo no caso dos ateus e incrédulos. Por isso, não é possível sustentar que se pode deduzir a existência de Deus a partir do conceito de Deus. No fundo, sucintamente, Gaunilon lançava à discussão a concepção realista dos conceitos de Anselmo e forçava seu mestre a se pôr a descoberto, isto é, a reconhecer que punha a fé como fundamento. Era por essa razão, portanto, que Anselmo se dirigia somente a quem, pela fé, já possuía as verdades que procurava demonstrar com a razão, mas não ao tolo de que fala a Bíblia ou ao ateu.

■ **Universais.** O termo "universal" deriva da expressão *unum in diversis*: indica, portanto, aquilo que unifica uma diversidade, ou seja, as propriedades comuns de uma multiplicidade de indivíduos.
Na tradição platônica os universais são as Idéias, o ser no mais alto grau, isto é, as essências transcendentes das quais participam as realidades concretas.
Na tradição aristotélica, o universal é, ao contrário, o conceito, que se obtém da mente por abstração.
O problema medieval consiste em estabelecer qual seja o estatuto ontológico dos universais: se são Idéias transcendentes, pensamentos de Deus etc., ou se são apenas conceitos mentais, ou até mesmo apenas palavras insignificantes, ou se existe uma solução que medeia as várias posições.

ANSELMO
DEUS E O HOMEM

PROVAS A POSTERIORI
DA EXISTÊNCIA DE DEUS

- se as coisas são boas, existe uma bondade absoluta (= Deus)
- das grandezas qualitativas que existem se remonta a uma suma grandeza (= Deus)
- tudo o que existe existe em virtude de algo; deve, portanto, haver um Ser supremo, causa das coisas (= Deus)
- os diversos graus de perfeição que existem remetem a uma suma perfeição (= Deus)

PROVAS A PRIORI
DA EXISTÊNCIA DE DEUS

- Deus é aquilo a respeito do qual nada se pode pensar de mais perfeito
- mas entre as perfeições existe também a da existência
- portanto, não se pode pensar Deus-suma perfeição sem o atributo da existência

DEUS

uma coisa é o problema da existência de Deus, outra coisa é o problema da natureza de Deus. Deus é bondade absoluta, suma grandeza e perfeição, causa das coisas

HOMEM

a *liberdade humana* coincide com a vontade do bem

o *conhecimento* humano mede-se pelas coisas, o divino as mede

A LIBERDADE HUMANA
não está em contraste com a presciência divina. Deus pensa na eternidade os eventos que se desenvolverão no tempo no modo em que se desenvolverão: segundo a necessidade quando são necessários e segundo a liberdade quando são livres

CONCEPÇÃO *REALISTA DOS UNIVERSAIS*
As coisas boas, grandes etc., não seriam concebíveis se não existissem as Idéias correspondentes na mente divina, como modelos da criação

FÉ E RAZÃO
esclarecer com a razão aquilo que se possui com a fé
credo ut intelligam

Anselmo de Aosta

1 O argumento ontológico

O Proslogion *apresenta-se como um colóquio do autor com Deus, com a própria alma e com o leitor, na tentativa de agarrar algo sobre o Ser supremo, através de um longo itinerário que, partindo da fé, tende à visão contemplativa de Deus. O coração da obra é o argumento ontológico, segundo o qual Deus é aquilo do qual nada se pode pensar de maior e, portanto, deve existir necessariamente.*

1. Deus verdadeiramente existe

Portanto, ó Senhor, tu que dás a inteligência à fé, concede-me compreender, naquilo que sabes que possa me ajudar, que tu existes como cremos e que és aquilo que cremos.

E de fato cremos que sejas algo do qual nada se possa pensar de maior. Ou talvez não existe tal natureza, porque "disse o insipiente em seu coração: Deus não existe"? Todavia, certamente aquele mesmo insipiente, quando ouve o que digo, isto é, "algo do qual nada se pode pensar de maior", compreende aquilo que ouve; e isso que compreende está no seu intelecto, mesmo que ele não entenda que tal coisa exista: uma coisa, com efeito, é que algo esteja no intelecto, e outra é entender que tal coisa exista. Quando o pintor, de fato, antes pensa naquilo que está para fazer, tem certamente no intelecto aquilo que ainda não fez, mas não entende ainda que isso exista. Quando, ao invés, já o pintou, não só tem no intelecto aquilo que já fez, mas entende também que ele existe. Também o insipiente, portanto, deve convir que, ao menos no intelecto, haja algo do qual não se pode pensar nada de maior, porque quando ouve esta expressão ele a entende, e tudo aquilo que se entende está no intelecto.

Todavia, certamente aquilo do qual nada se pode pensar de maior não pode estar apenas no intelecto. Se, com efeito, está apenas no intelecto, pode-se pensar que exista também na realidade, o que é maior. Se, portanto, aquilo do qual nada se pode pensar o maior está apenas no intelecto, aquilo mesmo do qual *não se pode* pensar o maior é aquilo do qual *se pode* pensar o maior. Mas, evidentemente, isso não pode existir. Portanto, aquilo do qual não se pode pensar o maior existe, sem dúvida, tanto no intelecto como na realidade.

2. Não se pode pensar que Deus não existe

Tudo isso é de tal forma verdadeiro que não se pode sequer pensar que Deus não existe. Com efeito, pode-se pensar que exista algo do qual não se possa pensar que não existe; e isso é maior do que aquilo do qual se pode pensar como não existente. Portanto, se aquilo do qual não se pode pensar o maior pode ser pensado como não existente, aquilo mesmo do qual não se pode pensar o maior não é aquilo do qual não se pode pensar o maior; mas isso é contraditório. Portanto, aquilo do qual não se pode pensar o maior existe tão verdadeiramente que não se pode sequer pensar como não existente.

E este és tu, Senhor nosso Deus. Portanto, tu existes tão verdadeiramente, Senhor meu Deus, que não podes sequer ser pensado como não existente. E justamente. Com efeito, se uma mente qualquer pudesse pensar algo melhor do que tu, a criatura se elevaria acima do Criador e seria juiz do Criador; o que seria grandemente absurdo. Na verdade, de tudo aquilo que existe, com a única exceção de ti, pode-se pensar que não exista. Apenas tu, portanto, tens o ser do modo mais verdadeiro, e por isso máximo, em relação a todas as coisas, porque qualquer outra coisa existe de modo assim verdadeiro e, portanto, tem um ser menor. Por que, portanto, "o insipiente disse em seu coração: Deus não existe", quando é tão evidente para a mente racional que tu és mais do que todas as coisas? Por qual motivo, a não ser porque é estulto e insipiente?

3. De que modo o insipiente disse em seu coração aquilo que não se pode pensar

Mas de que modo o insipiente disse em seu coração aquilo que não pôde pensar, ou de que modo não pôde pensar aquilo que disse em seu coração, dado que é a mesma coisa dizer no coração e pensar? Se verdadeiramente, ou melhor, uma vez que verdadeiramente exista, ele o pensou porque o disse em seu coração, ou seja, não o disse em seu coração porque não podia pensá-lo, não apenas de um modo se diz no coração ou se pensa algo: em um modo, com efeito, uma coisa é pensada quando se pensa a palavra que a significa; de outro modo, quando se compreende aquilo que

a coisa é. No primeiro modo, portanto, pode-se pensar que Deus não exista, mas no segundo absolutamente não: por isso ninguém, que compreenda aquilo que Deus é, pode pensar que Deus não existe, embora diga em seu coração estas palavras, não lhes dando nenhum significado ou dando-lhes um significado estranho. Deus, de fato, é aquilo do qual não se pode pensar o maior. Quem compreende bem isto, compreende certamente que ele existe em modo tal que nem sequer no pensamento pode não existir. Quem, portanto, compreende que Deus é assim, não pode pensar que ele não existe.

Eu te agradeço, bom Senhor, te agradeço porque aquilo que antes acreditei graças a um dom teu, agora pela tua iluminação o compreendo de modo tal que, se não quisesse crer que tu existes, não poderia não compreendê-lo.

Anselmo, *Proslogion*.

2 A disputa com Gaunilon

Gaunilon respondeu a Anselmo, negando o valor do argumento ontológico: não se pode deduzir a existência real de Deus apenas da idéia da perfeição de Deus.

A resposta de Anselmo (citada no trecho que segue) confirma novamente a validez de sua prova.

1. Síntese do argumento de Anselmo

A quem duvida ou nega que exista tal natureza, da qual não se possa pensar nada de maior, dizemos aqui que sua existência é provada, em primeiro lugar, pelo fato de que aquele mesmo que a nega ou dela duvida já a possui no intelecto, quando, ouvindo falar disso, compreende aquilo que é dito; em segundo lugar, porque aquilo que ele compreende é necessário que não esteja apenas no intelecto, mas também na realidade. E esta última passagem é provada assim: uma vez que existir também na realidade é maior do que existir apenas no intelecto, se aquilo que ele compreende existe apenas no intelecto, maior do que isso será tudo aquilo que existir também na realidade, e assim o ente maior de todos será menor do que algum outro ente e não será o maior de todos, o que certamente é contraditório. Portanto, é necessário que o ente maior de todos, do qual já se provou que está no intelecto, não esteja apenas no intelecto, mas também na realidade, porque diversamente não poderia ser o ente maior de todos. Mas talvez possamos responder do seguinte modo.

2. É preciso distinguir entre "pensar" e "entender"

Se afirmamos que este ente já está em meu intelecto apenas pelo fato de que eu compreendo aquilo que se diz, não poderia dizer de modo semelhante ter no intelecto também todas as coisas falsas e sem dúvida de nenhum modo existentes em si mesmas, porque se alguém as dissesse eu compreenderia tudo aquilo que diria? A menos que por acaso não resulte que este ente seja tal que não possa estar no pensamento do mesmo modo em que estão também as coisas falsas ou dúbias, e então eu não seja obrigado a dizer que penso ou tenho no pensamento aquilo que ouvi, mas que o compreendo e que o tenho no intelecto; ou seja, digamos que não o posso pensar a não ser entendendo-o, isto é, compreendendo com ciência, que ele existe na própria realidade.

Todavia, se assim for, em primeiro lugar ter tal ente no intelecto não será mais coisa diversa e precedente no tempo, em relação ao compreender em um tempo sucessivo que o ente existe, como ocorre com uma pintura, que antes está na mente do pintor e depois na obra produzida. Além disso, bem dificilmente poderá ser crível que, quando se tiver dito ou ouvido isto, não se possa pensar que isso não exista, assim como ao invés se pode pensar que Deus não existe. Com efeito, se não se pode, porque toda essa disputa é assumida contra quem nega ou duvida que exista uma tal natureza? Por fim, que tal ente seja tal de modo a não poder ser percebido, que apenas é pensado, sem a segura compreensão de sua indubitável existência, deve ser-me provado com algum argumento que não se preste à dúvida, e não com este; pois, quando compreendo aquilo que ouvi, isso já está em meu intelecto. Com este argumento, afirmo ainda que podem existir, da mesma forma, todas as outras afirmações incertas ou também falsas ditas por alguém do qual compreendo as palavras; e existiriam também mais se eu, que ainda não creio neste argumento, nelas cresse, enganado, como acontece freqüentemente.

3. O exemplo do pintor não é válido

Portanto, nem mesmo o exemplo do pintor, que já possui no intelecto a pintura que está para fazer, pode concordar bem com este

argumento. Com efeito, a pintura, ainda antes de ser pintada, encontra-se na própria arte do pintor, e tal realidade na arte do artífice não é mais que parte de sua inteligência, pois, como diz santo Agostinho, "quando um artesão está para construir um armário, antes ele o tem na mente; o armário fabricado não é vida, porque vive a alma do artífice, na qual existem todas estas coisas antes de serem produzidas". Com efeito, como estas coisas na alma vivente do artífice são vida, a não ser porque não são mais que a ciência ou inteligência de sua alma?

Ao contrário, de tudo aquilo que o intelecto percebe como verdadeiro, tendo-o ouvido ou pensado, com exceção das coisas que são conhecidas como pertencentes à própria natureza da mente, uma coisa é sem dúvida o conteúdo verdadeiro e outra o próprio intelecto com que é captado. Portanto, mesmo que fosse verdadeiro que existe o ente do qual nada pode ser pensado maior, este ser, todavia, ouvido e compreendido, não é como a pintura ainda não executada e presente no intelecto do pintor.

4. Pode-se pensar que Deus não exista, seguindo o argumento de Anselmo

A isso acrescentemos aquilo que observamos, isto é, que não posso, pelo fato de tê-lo ouvido, pensar ou ter no intelecto aquele ente maior do que todas as coisas que se podem pensar, do qual se diz que não pode ser outra coisa a não ser o próprio Deus, como não posso pensar ou ter no intelecto aquele ente em base a uma coisa por mim conhecida tanto pela sua espécie como pelo seu gênero, também não posso pensar ou ter no intelecto, da mesma forma, nem sequer o próprio Deus; justamente por este motivo, portanto, posso também pensar que Deus não existe.

Com efeito, não conheço a própria coisa, nem posso conjeturá-la a partir de outra coisa que lhe seja semelhante, pois tu mesmo afirmas que ela é uma realidade de tal modo feita, que nenhuma coisa pode ser-lhe semelhante. De fato, se eu ouvisse falar de um homem que me é completamente desconhecido, do qual ignorasse também a existência, poderia todavia pensá-lo segundo a própria realidade que é o homem, por meio da noção específica ou genérica em virtude da qual sei o que seja um homem ou o que sejam os homens. Todavia, poderia ocorrer, se quem me fala disso mentisse, que aquele homem pensado por mim não existisse, embora eu o tenha em todo caso pensado conforme uma realidade perfeitamente verdadeira: não a realidade que seria aquele homem individual, mas a realidade que é o homem em geral.

Todavia, quando então ouço dizer "Deus" ou "o ente maior de todos", não posso tê-lo no pensamento ou no intelecto assim como teria aquela coisa falsa no pensamento ou no intelecto, porque enquanto posso pensar aquela coisa em conformidade com uma realidade verdadeira e por mim conhecida, Deus, ao contrário, não o posso absolutamente pensar a não ser apenas conforme as palavras. Mas apenas com as palavras se pode bem pouco, ou nunca se pode, pensar algo de verdadeiro, porque quando se pensa deste modo não se pensa tanto na própria palavra, isto é, no som das letras ou das sílabas, que é uma realidade certamente verdadeira, e sim no significado da palavra ouvida. Mas este não é pensado como quem sabe o que aquela palavra normalmente significa, isto é, como quem a pensa conforme uma realidade verdadeira ao menos apenas no pensamento, e sim como quem não conhece aquele significado e o pensa apenas conforme o movimento do espírito provocado pela escuta de tal palavra, na tentativa de construir para si o significado da palavra percebida. Seria verdadeiramente admirável, se pudesse fazê-lo colhendo a verdade da coisa.

Assim, portanto, e com certeza não diversamente, me consta ter até agora em meu intelecto aquele ente, quando ouço e compreendo quem diz que existe um ente maior do que todas as coisas que podem ser pensadas. Que isto seja dito a respeito daquela afirmação segundo a qual aquela suma natureza já está em meu intelecto.

5. Se Deus é pensado apenas "secundum vocem", não se pode deduzir sua existência real

Que a suma natureza exista necessariamente também na realidade, isso me é demonstrado dizendo que, se não fosse assim, tudo aquilo que existe na realidade seria maior do que ela; portanto, ela não seria aquele ente maior do que todos, do qual já se provou que seguramente já está no intelecto. A esta argumentação respondo: se é preciso dizer, daquilo que não pode sequer ser pensado segundo a verdade de uma coisa qualquer, que está no intelecto, eu não nego que deste modo ele esteja também em meu intelecto. Mas uma vez que disso não se pode de fato deduzir que ele exista também na realidade, não lhe concedo

absolutamente a existência real, até que não me seja provada com um argumento indubitável.

Quem diz que este ente existe, porque diversamente aquilo que é maior do que todos não seria maior do que todos, não presta suficiente atenção a quem está falando. Eu, com efeito, não digo ainda, ao contrário, nego ou duvido, que este ente seja maior do que alguma coisa verdadeira, nem lhe concedo outro ser senão aquele, admitido que se deve chamá-lo "ser", de uma coisa completamente ignota que a mente se esforça para imaginar apenas segundo a palavra ouvida. Portanto, de que modo me é demonstrado que este ser maior existe na verdade da coisa, enquanto consta que é maior do que todas as coisas, quando até agora eu nego ou coloco em dúvida justamente este constar, não admitindo que tal ente maior do que todos exista em meu intelecto ou em meu pensamento, nem mesmo naquele modo com o qual existem também muitas coisas dúbias e incertas? É primeiro necessário, com efeito, que me seja certo que tal ser maior existe em uma realidade verdadeira em algum lugar; então apenas, pelo fato de que é maior do que todas as coisas, não será mais incerto que subsiste também em si mesmo.

6. O exemplo da Ilha Perdida

Tomemos um exemplo. Alguém diz que em alguma parte do oceano há uma ilha que, por causa da dificuldade, ou melhor, da impossibilidade de encontrar aquilo que não existe, alguns chamam "Perdida". Eles fabulam que, muito mais do que se diz das Ilhas Afortunadas, esta ilha é opulenta pela sua inestimável abundância de todo tipo de riqueza e de toda delícia; e que, sem possuidor ou habitante qualquer, seja superior pela superabundância de bens a todas as outras terras habitadas em todo lugar pelos homens. Que alguém me diga tudo isso, e eu compreenderei facilmente este dizer, no qual não há nenhuma dificuldade.

Todavia, se depois acrescentasse, como se fosse uma conseqüência: não podes duvidar que esta ilha melhor do que todas as terras existe verdadeiramente em algum lugar na realidade, mais do que o fato de não duvidares que existe em teu intelecto; e uma vez que é melhor existir não só no intelecto, mas também na realidade, porque se não existisse na realidade qualquer outra terra existente na realidade seria melhor do que ela, e assim a ilha já por ti entendida como superior não seria superior. Se este, digo, quisesse convencer-me com tais argumentos que não se deve mais duvidar da verdadeira existência daquela ilha, ou eu creria que deseja brincar ou não saberia a quem considerar mais estulto, se lhe concedesse ter razão, e ele, se cresse ter estabelecido com alguma certeza a existência daquela ilha, sem ter-me antes demonstrado que a sua perfeição se encontra em meu intelecto como uma coisa verdadeiramente e indubitavelmente existente, e não como algo falso ou incerto.

7. Crítica final do argumento

Estas coisas, no entanto, responderia aquele insipiente às objeções. Quando se lhe diz que aquele ente maior do que todos é tal de modo a não poder ser sequer pensado como não existente, e isto de novo não é demonstrado de outro modo, a não ser dizendo que de outra forma não seria o ente maior do que todos, o insipiente poderia repetir a mesma resposta e dizer: quando foi que eu disse que na realidade verdadeira existe tal ente, ou seja, o "maior do que todos", de forma que disso se me deva provar que ele existe também na própria realidade, de modo a não poder ser sequer pensado como não existente? Em primeiro lugar deve-se por isso provar, com algum argumento certíssimo, que há alguma natureza superior, isto é, maior e melhor do que todas as que existem, de modo que disso possamos depois demonstrar todas as outras qualidades, das quais não pode necessariamente faltar o ente que é maior e melhor do que todos.

Quando depois se diz que esta suma realidade não pode ser *pensada* como não existente, dir-se-ia talvez melhor que sua não existência, ou também a possibilidade de sua não existência, não pode ser *entendida*. Com efeito, conforme o significado desta palavra, não se podem compreender as coisas falsas; que certamente podem ser pensadas, da mesma forma com que o insipiente pensou que Deus não existe. Também eu sei com absoluta certeza que existo, mas sei ainda que poderia também não existir. Ao invés disso, compreendo de modo indubitável que aquele ser que é sumo, isto é, Deus, existe e não pode não existir.

Depois não sei se posso pensar que não existo, enquanto sei com absoluta certeza que existo. Mas se posso, por que não valeria o mesmo também para todas as outras coisas que conheço com a mesma certeza? Se ao invés não posso, tal impossibilidade não se referirá apenas a Deus.

Anselmo, *Proslogion*

3 Anselmo responde às objeções de Gaunilon

1. O exemplo da Ilha Perdida não é válido. Apenas aquilo do qual não se pode pensar o maior não pode ser pensado não existente

Mas é como se, objetas, alguém dissesse que não se pode duvidar de que verdadeiramente exista na realidade uma ilha do oceano, superior pela sua fertilidade a todas as terras, que pela dificuldade e até impossibilidade de encontrar aquilo que não existe é chamada "Perdida", porque alguém a entende facilmente, logo que lhe é descrita com palavras. Digo com toda segurança que se alguém me encontrar uma coisa existente ou na própria realidade ou apenas no pensamento, além "daquilo do qual não se pode pensar o maior", à qual se possa aplicar a concatenação desta minha argumentação, encontrarei e lhe darei a ilha Perdida, que não mais se perderá.

Mas já se vê claramente que "aquilo do qual não se pode pensar o maior", que existe segundo uma razão de verdade tão certa, não pode ser pensado como não existente. De outra forma, com efeito, não existiria de algum modo. Em suma, se alguém diz pensar que ele não existe, eu lhe rebato que, quando pensa isso, ou pensa algo do qual não se possa pensar o maior, ou não o pensa. Se não o pensa, não pode pensar que aquilo que não pensa não exista. Se, ao invés, o pensa, certamente pensa algo que não pode sequer ser pensado como não existente. Com efeito, se pudesse ser pensado como não existente, poder-se-ia pensar que tivesse um princípio e um fim. Mas isso não pode ser. Quem portanto o pensa, pensa algo que não pode sequer ser pensado como não existente. Mas quem pensa este algo, não pensa que ele não exista. Do contrário pensa aquilo que não pode ser pensado. Não se pode, portanto, pensar que "aquilo do qual não se pode pensar o maior" não exista.

2. A diferença entre "pensar" e "compreender" a impossibilidade de que Deus não exista

Podes objetar que quando se diz que não se pode *pensar* que esta suma realidade não exista, melhor se diria talvez que não se pode *compreender* que ela não existe ou também possa não existir. Ao contrário, era preciso dizer justamente que não se pode *pensar*. Com efeito, se eu tivesse dito que não se pode *compreender* que aquela realidade não existe, talvez tu mesmo, que dizes que segundo o significado próprio desta palavra não se podem compreender as coisas falsas, objetarias que nada daquilo que existe pode ser compreendido como não existente. É falso, com efeito, que aquilo que existe não exista. Por isso não seria próprio de Deus o não poder ser compreendido como não existente. E se alguma das coisas que certissimamente existem pode ser compreendida como não existente, também as outras coisas certas podem da mesma forma ser compreendidas como não existentes.

Mas tudo isso não se pode certamente objetar, se considerarmos bem, a propósito do Pensamento. Com efeito, também se nenhuma das coisas que existem pode ser *compreendida* como não existente, todavia todas podem ser *pensadas* como não existentes, com exceção do ente que existe sumamente. Podem com efeito ser pensadas como não existentes todas e apenas aquelas coisas que têm início ou fim ou uma conjunção de partes e, como já disse, tudo aquilo que não é como tudo em algum lugar ou em algum tempo. Ao contrário, não pode ser pensado como não existente apenas aquele ente no qual nenhum pensamento encontra nem início, nem fim, nem conjunção de partes, e que é todo sempre e em todo lugar.

Saibas, portanto, que podes pensar que não existes, enquanto sabes certissimamente que existes; eu me maravilho de que tenhas dito não saber se podes pensá-lo. Com efeito, nós pensamos a não-existência de muitas coisas que sabemos que existem, e a existência de muitas coisas que sabemos que não existem: não julgando, mas fingindo que seja assim como pensamos. Certamente podemos pensar que uma coisa não existe, enquanto sabemos que existe, porque ao mesmo tempo podemos aquilo e sabemos isto. E não podemos pensar que a coisa não exista, enquanto sabemos que existe, porque não podemos pensar que ela ao mesmo tempo exista e não exista. Se alguém, portanto, distingue de tal modo os dois significados desta expressão, compreenderá que de nada, enquanto se sabe que existe, se pode pensar que não exista, e que de toda coisa, com exceção daquilo do qual não se pode pensar o maior, também quando se sabe que existe, se pode pensar que não exista. Assim, portanto, é próprio de Deus o não poder ser pensado como não existente e, todavia, não se pode pensar que as coisas múltiplas não existam, enquanto existem. De que modo se pode todavia dizer a respeito de pensar que Deus não existe, considero tê-lo explicado suficientemente no meu opúsculo.

Anselmo, *Proslogion*.

Capítulo décimo

Abelardo e a grande controvérsia sobre os universais

I. Pedro Abelardo

• Abelardo (1079-1142) reconhece a função positiva da dúvida em relação à pesquisa, também teológica, enquanto fornece seu ponto de partida.

Para superar a fase da dúvida é, no entanto, necessário impor-se regras, como a análise lingüístico-terminológica do texto, a verificação de sua autenticidade, suas relações com o contexto, a pesquisa da maior objetividade possível na exegese.

A dúvida metódica → § 1-2

• A partir destas regras podemos entender o papel preponderante que Abelardo reserva à *ratio critica* também nas questões que se referem a Deus. Todavia, nosso filósofo tinha bem claro o conceito da inatingibilidade da natureza divina e, portanto, propunha como objetivo não tanto a verdade, e sim a verossimilhança, ou seja, uma cognição acessível à razão humana e não contrária à Sagrada Escritura.

"Intelligere" e "comprehendere" → § 3

Introduz-se assim uma distinção entre *intelligere* e *comprehendere*: a *ratio* e a *fides* permitem o *intelligere*, mas o *comprehendere* é dom exclusivo de Deus.

• Na moral Abelardo traz à luz o papel da consciência como fonte da *intentio* ou *consensus animi*. A alma humana seria teatro de impulsos que são involuntários e instintivos e, portanto, pré-morais; a moralidade surge no momento em que a consciência dá seu consenso. Os atos morais, portanto, são qualificados a partir do interno, pela intenção de quem opera.

O "consensus animi" como fundamento da moral → § 4

• O caráter intencional da consciência moral faz com que os instintos e as inclinações não sejam maus porque, exatamente enquanto tais, precedem a esfera da moralidade. Mas, se estes não são maus, com maior razão também não o serão a corporeidade à qual se referem. Cai desse modo a prejudicial dualidade e anticorporeidade na concepção do homem.

O corpo não é mau nem fonte de mal → § 4

• Nessa visão, a *ratio* (lógica, dialética) goza de autonomia própria, e tem regras específicas. Ela, todavia, se devidamente cultivada, leva à fé: daqui a expressão *intelligo ut credam*. A razão, porém, em nenhum caso — e, portanto, também no dos Padres e dos grandes teólogos — chega a verdades definitivas, de modo que o saber humano se conclui de todo modo na forma de verossimilhança.

"Intelligo ut credam" → § 5

1 A vida e as obras

Enquanto Anselmo de Aosta foi a figura mais representativa do século XI, Abelardo foi a figura mais prestigiosa do século XII. É preciso referir-se aos seus escritos para compreender a gênese dos métodos das grandes escolas universitárias do Duzentos.

À luz de sua vida atormentada e inquieta e à luz de suas obras, ricas de fermentos críticos e de novas indicações metodológicas, Abelardo aparece como figura estimulante e antecipadora de muitos problemas da Idade Média.

Com a *Historia calamitatum* ("História das minhas desditas"), Abelardo nos deixou uma autobiografia interessante, viva, humana e, do ponto de vista histórico, crível. Nascido em Le Pallet, perto de Nantes, em 1079, filho de um militar que amava as letras, foi discípulo de Roscelino em Loches, de Guilherme de Champeaux em Paris e de Anselmo de Laon.

Todavia, mais do que humilde discípulo, mostrou-se sempre insatisfeito e crítico em relação às doutrinas professadas por seus mestres, sobretudo em relação à natureza dos universais e ao uso da dialética.

Depois de algumas tentativas de ter uma escola própria, primeiro em Melun e em seguida em Corbeil, conseguiu abrir uma na colina de Santa Genoveva, em Paris, a qual logo se encheu de estudantes e admiradores.

O período mais brilhante de seu magistério coincide com os anos 1114-1118, quando ocupou a cátedra da escola de Notre-Dame, que foi o primeiro núcleo de uma universidade livre na França.

Remonta a esse período sua célebre e dramática aventura com a jovem literata Heloísa, ao fim da qual ela entrou para o convento e ele se tornou monge.

No Concílio de Soissons, em 1121, algumas de suas teses sobre o mistério da Santíssima Trindade foram condenadas. No Concílio de Sens, em 1140, foram rejeitadas como "desvios" outras teses suas, relativas à lógica e ao papel confiado à *ratio* na investigação das verdades cristãs. Apelando ao papa por uma avaliação mais justa, no curso da viagem, cansado e prostrado, se detém em Cluny, onde é recebido benevolamente por Pedro, o Venerável. Foi aí que, recolhido e em oração, morreu em 1142.

Pedro, o Venerável, ditou o seguinte epitáfio para o túmulo de Abelardo, que se celebrizou: "Sócrates da França, sumo Platão do Ocidente, moderno Aristóteles, êmulo ou maior dos dialéticos de todos os tempos; príncipe dos estudos, famoso no mundo; gênio multiforme, penetrante e agudo; tudo superava com o poder da razão e a arte da palavra — esse era Abelardo".

E quando, vinte anos depois, Heloísa morreu, por sua vontade foi sepultada na mesma tumba do seu venerado Abelardo.

Podem-se catalogar os escritos do inquieto filósofo em quatro setores: lógico, teológico, ético, autobiográfico.

1) No que se refere à lógica: *Glosas literais* (ao *De interpretatione,* ao *De divisione* de Boécio, a Porfírio e às *Categoriae),* publicadas pelos modernos com o título *Introductiones parvulorum* (para os estudantes iniciantes) ou *Introductiones dialecticae; Logica nostrorum; Logica ingredientibus* (das primeiras palavras do texto); *Dialectica.*

2) No que se refere à teologia: a *Theologia christiana* ou também *Theologia summi boni; Theologia* ou também *Introductio ad theologiam* ou *Theologia scholarium* (deve-se notar que Abelardo foi o primeiro a usar o termo *Theologia* como síntese da doutrina cristã; antes dele, em santo Agostinho e no começo da Idade Média, *Theologia* designava a especulação pagã ou puramente filosófica sobre a divindade). Além disso, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos* e *Expositio in hexaemeron.* No que se refere ao método, é importante o *Sic et non* (Sim e não), que representa uma boa coletânea de sentenças extraídas dos Padres e das Escrituras sobre 158 problemas teológicos, onde as sentenças são contrapostas.

3) No que se refere à ética: *Ethica seu Scito te ipsum* ("Conhece-te a ti mesmo") e, incompleto, o seu último escrito, *Dialogus inter judaeum, philosophum et christianum.*

4) Por fim, de caráter autobiográfico, a mencionada *Historia calamitatum,* o *Epistolarium,* a correspondência com Heloísa, e as *Poesias,* que fazem dele um dos maiores escritores do seu século. Textos 1

2 A "dúvida" e as "regras da pesquisa"

Na segunda glosa da *Logica ingredientibus,* Abelardo enuncia o princípio segundo o qual é sob o estímulo da dúvida que se empreende a pesquisa e é por meio

da pesquisa que se chega ao conhecimento da verdade.

É uma fórmula geral que esclarece o caráter "problemático" do pensamento, tanto filosófico como teológico. É a premissa de qualquer investigação crítica. A dúvida, porém, é *apenas o ponto de partida*. Não é absolutizada, sendo muito mais *caminho* para a pesquisa. Trata-se de uma "dúvida metódica".

Todavia, como vencer a dúvida ou superar o impasse de posições contrastantes, e aproximar-se da realidade?

Pois bem, para tal fim, a primeira regra impõe a análise do significado dos termos de um texto, com todas as suas implicações histórico-lingüísticas. Uma análise lingüística que se impõe, porque nem sempre nos atemos à *proprietas sermonis*.

A segunda regra impõe a comprovação da autenticidade do escrito, tanto no que se refere ao autor como no que diz respeito às eventuais corruptelas e interpolações.

A terceira exige que o exame crítico de textos dúbios seja feito tendo como referência os textos autênticos, levando-se em conta eventuais retratações e correções. O que significa que um texto deve ser interpretado no quadro de todo o *corpus* da obra de um autor. Por fim, não se deve confundir as opiniões citadas com a opinião pessoal do autor e, sobretudo, não interpretar como solução aquilo que o autor apresenta como problema.

Trata-se de normas crítico-exegéticas de caráter geral, embora formuladas para resolver o problema dos *dicta* dos Padres ou para esclarecer trechos controversos ou obscuros da Escritura. Abelardo decidiu aplicar essas normas para dar caráter científico à investigação, mas, ao mesmo tempo, tinha a convicção de que nem sempre essas regras permitem a superação dos contrastes ou penetrar o significado dos textos bíblicos. Mesmo conclamando a não se renunciar jamais à pesquisa crítica, ele não hesita em destacar o limite de nossa mente para entender plenamente os ensinamentos dos Padres ou da Bíblia.

3 A "ratio" e seu papel na teologia

Abelardo exalta a dialética, centrada na questão das relações entre *voces* e *res* (das quais falaremos), porque é na fidelidade às normas da lógica que se concretiza a própria *ratio*, revelando assim o seu efetivo poder especulativo, sem condenações fáceis ou exageros pretensiosos. Substancialmente, ao cultivar a dialética, Abelardo pretendia cultivar a *ratio*. Esta, portanto, é uma espécie de instrumento, ou melhor, a sede da consciência crítica de teses ou afirmações, não acolhidas somente com base na autoridade do proponente, mas também com base na tomada de consciência do seu conteúdo e dos argumentos apresentados em sua sustentação.

A razão dialética, portanto, é razão crítica, razão que se interroga continuamente ou razão como pesquisa. Claro, sua extensão e aplicação a todos os campos (incluindo as *auctoritates* dos Padres ou da Escritura) apareceram aos olhos dos contemporâneos como uma espécie de dessacralização das verdades cristãs, suscitando ásperas polêmicas por colocar a *ratio critica* entre o pensamento humano e o *Logos* divino.

Compartilhando sua posição, Heloísa chegou a escrever a Abelardo dizendo que, sem essa *ratio critica*, a Bíblia seria como um espelho colocado diante de um cego. E, com efeito, era a isso que Abelardo visava: tornar mais compreensível o mistério cristão, não profaná-lo nem degradá-lo. Tanto que, falando a propósito de sua exposição sobre o dogma da Trindade, ele declara: "Nós não prometemos ensinar a verdade, que, como é sabido, nem nós nem nenhum outro mortal pode alcançar desse modo, mas apenas propor algo de verossímil que seja acessível à razão humana e não contrário à Sagrada Escritura".

O refinamento da *ratio*, portanto, orienta-se para o "verossímil" no discurso *de divinis*, do qual pretende apresentar um conhecimento aproximativo-analógico, sem nenhuma pretensão de exaurir o seu conteúdo. Pois bem, mesmo tendo consciência dos limites da razão, Abelardo considera necessária a investigação crítico-racional para subtrair os enunciados cristãos a qualquer acusação de absurdo e, o que é mais importante, torná-los de alguma forma acessíveis à inteligência humana. Trata-se de um esforço programático em que o discurso filosófico não revoga o discurso teológico, mas sim o facilita e o torna acessível e, portanto, a razão não elimina a fé, mas a corrobora.

Nesse contexto, Abelardo distingue o *intelligere* do *comprehendere*, afirmando

que a *ratio* é indispensável para a inteligibilidade, não para a compreensão das verdades cristãs.

O *intelligere* é obra conjunta da *ratio* e da *fides,* ao passo que o *comprehendere* é dom exclusivo de Deus, que concede aos homens dóceis à sua graça o dom de penetrar no cerne de seus mistérios.

A razão é necessária para que a fé não se reduza a uma vazia e mecânica *prolatio verborum* ou à aceitação acrítica e passiva de um *corpus* de fórmulas sacrais: a graça ou *donum Dei* é necessária para que nos deixemos permear e invadir por aquelas verdades. TEXTOS 2

4 Princípios fundamentais da ética

Abelardo dedicou ao problema da vida moral um tratado conspícuo, de claro sabor socrático, a *Ethica seu Scito te ipsum.*

Na ética, Abelardo evidencia a *consciência como centro de irradiação da vida moral, fonte da intentio* ou *consensus animi.* Esse é o fator primário e o motivo básico da vida moral ou, ainda, aquilo que qualifica como boas ou más as ações: "Não se pode chamar de 'pecado' a própria vontade ou o desejo de fazer aquilo que não é lícito, mas sim o consentimento à vontade ou ao desejo".

Abelardo, portanto, distingue claramente o plano da instintividade do plano propriamente consciente e racional. O primeiro, constituído pelas inclinações, os impulsos e os desejos naturais, é pré-moral, ao passo que o segundo, constituído pela iniciativa do sujeito e, portanto, por suas intenções e propósitos, é verdadeiramente moral.

A acentuação do elemento intencional como fator determinante da vida moral tem objetivo tríplice em Abelardo.

a) O primeiro é representado pela necessidade de interiorizar a vida moral, que, em sua opinião, reside na alma, em cujo interior se cumpre o bem ou o mal antes de se exteriorizar em atos específicos. E isso em aberta polêmica com o legalismo ético, bastante difundido no século XII e freqüentemente codificado nos chamados *Libri poenitentiales* ou casuística, nos quais classificavam-se pecados e penas.

b) O segundo objetivo perseguido por Abelardo com a doutrina da *intentio* constitui-se pela convicção de que nosso corpo não é poluído estruturalmente pela concupiscência nem está tomado pela presença inevitável do mal, do qual deva libertar-se por meio do *contemptus mundi* ou desprezo pela vida terrena. As estruturas corpóreas, as inclinações ou paixões humanas, em si mesmas, não são pecaminosas senão em conseqüência da adesão voluntária às suas solicitações. Acentuando a importância da *intentio,* portanto, Abelardo pretende propor à discussão a concepção antropológica imperante de tipo dualista, tendencialmente pessimista, e recuperar a iniciativa do sujeito, dando novamente ao homem a responsabilidade por suas ações.

c) O terceiro objetivo é o de contestar o estilo tão difundido, tanto ontem como hoje, de julgar fácil e peremptoriamente a vida do próximo sem procurar conhecer os seus fins e objetivos. "Os homens julgam — escreve Abelardo — aquilo que lhes aparece, não tanto aquilo que lhes está oculto, sem levar em conta tanto a punibilidade da culpa como o efeito da ação. Somente Deus, que não olha para as ações que fazemos, mas sim para o espírito com que as fazemos, avalia com base na verdade as razões de nossa intenção e examina a culpa com juízo perfeito".

5 "Intelligo ut credam"

Se a expressão que resume o pensamento de santo Anselmo é *credo ut intelligam,* a expressão que pode sintetizar o esforço teórico de Abelardo é *intelligo ut credam.* A lógica, ou melhor, a dialética, é ciência autônoma e, portanto, uma filosofia racional, mas "o fim do itinerário filosófico é Deus". Em Abelardo, a *ratio* não é *imediatamente* serva da teologia, porque é cultivada em si mesma, para possuir seus instrumentos e adestrar-se no seu uso. Mas tal esforço e tal obra estão *conclusivamente* em função da melhor compreensão das verdades da fé.

Assim como para Anselmo, também para Abelardo é a revelação divina que oferece os conteúdos que, depois, é preciso esclarecer e explicitar com analogias e similitudes. Mas, diferentemente de Anselmo e de

seus contemporâneos, ele não crê que a razão possa dar explicações definitivas.

Todas as explicações dos filósofos, bem como dos Padres e dos teólogos, são opiniões, mais ou menos abalizadas, mas nunca conclusivas. Daí seus conflitos com as autoridades e com a tradição. Mas o esforço de Abelardo para aprofundar com a razão os problemas máximos da teologia foi apenas contrastado, e não bloqueado, por esses conflitos.

Abelardo (1079-1142) é o pensador mais prestigioso do séc. XII. Por sua vida atormentada e inquieta, por suas obras ricas de fermentos e de novas indicações metodológicas, foi definido como "a outra vertente da Idade Média". Aqui Abelardo é representado ao lado de Heloísa, com a qual teve a conhecida aventura amorosa, no fim da qual uma e outro entraram para o mosteiro. Heloísa, ao morrer, quis ser sepultada na mesma tumba de Abelardo. Miniatura do séc. XIV (de Le roman de la Rose, *Museu Condé, Chantilly).*

II. A grande controvérsia sobre os universais

• Abelardo, todavia, passou para a história também pela posição que assumiu na secular questão dos universais. As soluções oferecidas a tal problema a partir da especulação medieval eram as seguintes:

O realismo exagerado → § 3.2

• 1) O realismo extremo de Escoto Eriúgena, Guilherme de Champeaux e, em parte, de Anselmo de Aosta, que afirma que os universais existem em si, como Idéias platônicas, ou seja, *ante rem*, antes das coisas.

Assim como as Idéias arquetípicas são o modelo da realidade, o conhecimento delas é indiretamente o conhecimento da realidade.

O nominalismo → § 3.3

• 2) O nominalismo — posição assumida sobretudo por Roscelino — segundo o qual o universal seria puro nome que designa uma multiplicidade de indivíduos. Em tal sentido o conhecimento só pode ter resultados céticos, porque não existe nenhuma ligação substancial entre as palavras/conceitos e as coisas.

O conceitualismo → § 3.4-3.5

• 3) A estas posições acrescenta-se a de Abelardo, que se pode chamar de conceitualismo. Os universais, observa Abelardo, não existem na natureza e sim em nossa mente (*post rem*) como conceitos; estes se formam quando a mente, no processo cognoscitivo-abstrativo, distingue e separa os diversos elementos que estão compactados na realidade dos seres concretos. Nos conceitos universais o intelecto separa de mais entes semelhantes um modo de ser comum, e este é o conceito universal para aquele grupo de indivíduos. Desse modo, porém, não é captada a essência das coisas, mas seu *status communis*; por conseguinte, não podemos conhecer a realidade em si — esta é conhecida somente por Deus —, mas propriamente nossos conceitos, que exprimem apenas parte da realidade: exatamente a certa condição de natureza da qual mais objetos participam.

O realismo moderado → § 3.6

• O realismo moderado — típico sobretudo de santo Tomás — segundo o qual os universais subsistem: *ante rem* como Idéias-arquétipos na mente de Deus; *in re* como formas das coisas (no modo de Aristóteles); e *post rem*, na mente do homem, como conceitos.

Notemos que neste caso a colocação *post rem* depende da colocação *in re* que, por sua vez, depende da *ante rem*.

1 Os estudos "gramaticais"

Os estudos "gramaticais" foram particularmente cultivados nos séculos IX-XII. Permitindo ingressar progressivamente no mundo dos *sinais* lingüísticos, o desenvolvimento desses estudos, que tiveram impulso notável na escola de Chartres, resultou em madura consciência da relação entre *voces* e *res*, que era preciso estudar e explicitar de quando em vez. Por essa razão, João de Salisbury, discípulo de Bernardo de Chartres, afirmava que "a gramática é o berço de toda filosofia".

A lenta passagem da *auctoritas* para a *ratio*, a que conduziam os estudos "gramaticais", explica a reação difundida dos tradicionalistas, para os quais a palavra dos Padres e da Bíblia devia ser meditada e assumida como norma de vida e não profanada ou laicizada através do uso e das distinções dos instrumentos "gramaticais". São Pedro Damião (1007-1072), que represen-

Roma, Igreja de Santa Maria sobre Minerva: "A disputa de santo Tomás de Aquino com os heréticos" (Filippino Lippi).

ta tão bem essa reação, no tratado *Sobre a perfeição monástica* chega a considerar que o iniciador desses estudos foi o diabo: "Não disse ele 'vós sereis como deuses'? Os nossos progenitores aprenderam com o tentador a declinar Deus e a falar dele no plural".

2 A questão da "dialética"

Relacionada com os estudos gramaticais e seu posterior desenvolvimento, a *dialética* levou ainda à maior exaltação da *ratio*.

A propósito disso, escreve Berengário de Tours (falecido em 1088): "É próprio de um grande coração recorrer à dialética para cada coisa, pois recorrer a ela é recorrer à razão, de modo que aquele que a ela não recorre, sendo feito à imagem de Deus segundo a razão, despreza a própria dignidade e não pode renovar-se dia-a-dia à imagem de Deus".

A íntima ligação entre os estudos gramaticais e a dialética foi evidenciada sobretudo por Abelardo.

Identificada com a lógica e, portanto, com a *ratio in exercitio,* a dialética impõe o rigor na investigação, que se concretiza na análise dos termos do discurso, através de um exame crítico do processo de "imposição" das *voces* ou termos às *res* designadas e pela identificação do papel que tais *voces* desempenham na estrutura e no contexto do discurso.

3 O problema dos universais

3.1 A questão da relação dos nomes e dos conceitos mentais com a realidade

A relação entre *voces* e *res,* entre linguagem e realidade, que está no centro dos estudos gramaticais e da dialética, constitui o elemen-

to essencial da questão dos universais, vivamente debatida no século XII por suas implicações lingüísticas, gnosiológicas e *teológicas.*

O problema dos universais, com efeito, diz respeito à determinação do fundamento e do valor dos conceitos e termos universais — por exemplo, "animal", "homem" — aplicáveis a uma multiplicidade de indivíduos.

Mais em geral, trata-se de um problema que diz respeito à determinação da relação entre as idéias ou categorias mentais, expressas com termos lingüísticos, e as realidades extramentais; ou, em última análise, é o problema da relação entre as *voces* e as *res,* entre as palavras e as coisas, entre o pensamento e o ser.

O problema envolve, portanto, o fundamento e a validade do conhecimento e, em geral, do saber humano. Podemos ainda reformular a questão do seguinte modo: os *universalia* são *ante rem, in re* ou *post rem?*

3.2 A solução do realismo exagerado

O realismo exagerado é a tese segundo a qual os termos universais são *res* ou entidades metafísicas subsistentes.

O mais conhecido defensor dessa teoria realista dos universais foi Guilherme de Champeaux, que nasceu em 1070 e morreu em 1121. Em sua opinião, há perfeita adequação ou correspondência entre os *conceitos universais* e a *realidade.* Trata-se de uma linha teórica cuja inspiração de fundo é de clara ascendência platônica.

Originalmente, essa tese teve grande significado, pois mostrava que a gramática, a retórica e a lógica não tinham valor simplesmente lingüístico-formal. Já se disse que, quando João Escoto Eriúgena apresentou sua interpretação realista dos universais, "provocou grande estupor". Com efeito, naquele dado momento histórico, tal concepção, estabelecendo estreita correspondência entre o pensamento e a realidade, representou a *revalorização da investigação lógico-filosófica.* O estudo da linguagem, portanto, era o estudo da realidade, e, sendo esta uma teofania, era o estudo da própria manifestação de Deus, daquele Deus sobre cujas idéias universais e eternas as coisas eram modeladas.

Todavia, com o desenvolvimento dos estudos gramaticais, ao ser retomada e reproposta por Guilherme de Champeaux, essa teoria já pareceu reacionária, além de

■ **Realismo exagerado.** Trata-se da posição platônica levada às extremas conseqüências. Os universais seriam entes reais, subsistentes em si, Idéias eternas e transcendentes que têm função de arquétipo e paradigma em relação aos indivíduos concretos.

infundada. Essencialmente, era uma concepção metafísica rigidamente tradicionalista. Se os universais são reais em si mesmos e estão também essencialmente presentes em cada um dos indivíduos, então estes em nada diferem entre si pela essência, mas somente pela variedade dos acidentes.

As razões gerais que levaram Abelardo a rejeitar a tese de seu mestre Guilherme são as seguintes: a primeira é extraída do *De interpretatione* de Aristóteles, segundo o qual o universal é *aquilo que é predicável de vários entes.* Se isso é verdade, o universal não pode ser uma *res,* um ente objetivo que, enquanto tal, não pode funcionar como predicado de outro ente, segundo o princípio *res de re non praedicatur.* A segunda é a desvalorização do indivíduo, que só existe na realidade. Com efeito, a teoria da identidade ou solução realista, ao atribuir uma substância numericamente idêntica a todos os seres classificados com o mesmo conceito universal, torna puramente acidental a sua distinção, baseada somente em formas ou propriedades acidentais. Em um período de exaltação da *ratio* e, portanto, do indivíduo no plano filosófico, além do nível social, essa tese só poderia parecer reacionária ou falsamente tradicionalista.

3.3 A solução nominalista

A tese que se contrapõe ao realismo exagerado de Guilherme é o nominalismo de Roscelino de Compiègne, que nasceu por volta de 1050 e morreu pouco depois de 1120.

Em sua opinião, os universais ou conceitos universais não têm nenhum valor, nem semântico nem predicativo, não podendo se referir a nenhuma *res*, dado que todas as coisas existentes são singulares ou separadas (*discretae*), e nada existe além da individualidade (*nihil est praeter individuum*).

■ **Nominalismo.** Trata-se de uma posição ceticizante que rejeita completamente toda forma de platonismo. O universal seria simples nome que indica uma multiplicidade de indivíduos e nada mais. Não apenas não tem um *status* ontológico, mas também não tem um *status* lógico fundativo da palavra.

Trata-se de uma teoria que, negando qualquer valor aos universais, revela-se fundamentalmente cética, porque anula alguns instrumentos do conhecimento humano, o qual se torna simples atividade analítica de fatos concretos e individuais, incapaz de ascender a níveis de caráter geral.

A maior fonte de dados sobre o nominalismo de Roscelino é constituída pelo *De incarnatione Verbi,* de Anselmo de Aosta, ao qual remonta a definição segundo a qual os universais seriam para Roscelino meros *flatus vocis* ou simples emissões de vocábulos, sem que os termos universais remetam a algo de objetivo. Anselmo explica tal nominalismo com o fato de que a razão está tão envolvida "nas imaginações corpóreas" a ponto de não poder mais se libertar, incapaz de se elevar acima das realidades individuais e materiais, incapaz de distinguir a intelecção universal da razão dos dados particulares da fantasia e dos sentidos.

3.4 A solução moderada de Abelardo: o universal como "sermo" extraído da "ratio" sobre a base do "status communis" dos indivíduos

Enquanto os realistas propunham o problema dos universais no campo estritamente metafísico, ontologizando os universais, isto é, sustentando que eles são *res* ou entidades metafísicas, os nominalistas, em oposição radical, puseram em crise o valor significante dos termos universais. Mas tanto uma como a outra teoria tiveram de suportar severas críticas. Se o universal não é *res* nem apenas *vox* ou *flatus vocis,* então o que é?

Abelardo, o mais empenhado nesse debate, escreve: "Há outra teoria acerca dos universais que é mais conforme com a razão: é a que não atribui a universalidade nem à *res* nem às *voces*, sustentando que singulares ou universais são os *sermones* (...). Digamos, portanto, que os *sermones* é que são universais, já que desde a origem, isto é, desde a instituição dos homens, receberam a propriedade de serem *predicados de muitos*".

Na realidade, para Abelardo, tudo é individual, é unidade compacta ou singular de matéria e forma. Apesar disso, pelo pensamento, a *ratio* humana tem o poder de distinguir e separar os diversos elementos que subsistem unidos na realidade. Analisando e comparando os diversos seres singulares no processo cognoscitivo-abstrativo, a *ratio* está em condições de captar entre os indivíduos da mesma espécie um aspecto peculiar que eles compartilham.

E nessa *similitudo* ou *status communis,* captado pelo intelecto, se baseiam os conceitos universais, que, diferentemente dos conceitos singulares, não nos dão a forma própria e determinada dos indivíduos, mas somente a imagem comum de uma pluralidade de indivíduos.

■ **Conceitualismo.** Trata-se de uma forma de aristotelismo reelaborado sobretudo por Abelardo: o universal, embora não sendo um arquétipo ideal, é um conceito significativo obtido por abstração.

3.5 Implicações lógicas e metafísicas da posição "conceitualista" de Abelardo

Deve-se precisar que o *status communis* não denota realidade substancial ou essência comum. Ele indica apenas um *modo de ser,* uma *condição de natureza* comum aos indivíduos da mesma espécie. O homem como essência não existe, mas o ser-um-homem é condição real e concreta, que é comum a todos os homens concretos.

O que é então o universal? Do ponto de vista genético e semântico, é um *sermo,* "que é gerado pelo intelecto e gera o intelecto". É um *conceito* ou *discurso mental* que brota de processo de abstração mas com bases objetivas, ou seja, é expressão do ser sobre bases lógicas e lingüísticas.

Em base ao que dissemos, é claro que a posição de Abelardo aparece de certo modo como intermediária entre os dois extremos opostos. Ela oferece traços que têm certo sabor de realismo moderado, enquanto admite que o universal tem como fundamento o *status communis*, ou seja, o modo de ser dos indivíduos da mesma espécie; mas ele nega, como dissemos, que isso denote uma realidade substancial *in re* subsistente por si (as realidades subsistentes por si são os indivíduos).

Por outro lado, Abelardo inclina-se a admitir que existem Idéias substanciais das coisas, mas apenas na mente de Deus como "arquétipos" ou modelos (*ante rem*, em sentido platônico); mas, como tais, nós não as conhecemos.

■ **Realismo moderado.** Trata-se de uma posição mediana entre a concepção platônica e a aristotélica. Os universais têm tríplice valência:
1) se considerados como transcendentes e anteriores às coisas (na mente de Deus) correspondem às Idéias platônicas;
2) se considerados como imanentes e presentes nas coisas (nos corpos individuais) correspondem às formas aristotélicas;
3) se considerados como abstratos e posteriores às coisas (na mente humana) correspondem aos conceitos lógicos.

3.6 A posição do "realismo moderado" que será assumida por santo Tomás e se imporá como clássica

Para sermos mais exatos, portanto, devemos dizer que Abelardo, à medida que afirma que o universal para nós existe sobretudo *post rem*, isto é, que é um *conceito mental* abstraído da realidade individual, é um "conceitualista", embora com certo traço de realismo moderado.

O realismo moderado por excelência será sobretudo o de santo Tomás, que sustentará que o universal existe:

a) tanto *ante rem* na mente de Deus como arquétipo (como queria Platão, mas repensado em ótica criacionista);

b) como *in re*, isto é, nas coisas, como forma que estrutura ontologicamente os indivíduos (como queria Aristóteles, embora repensada em ótica criacionista);

c) como também *post rem*, como conceito mental (como pensava Aristóteles).

Esta problemática do universal dará lugar a riquíssimo florescimento de estudos sobre a linguagem e sobre a lógica nos séculos seguintes, como veremos.

3.7 Quadro sinótico geral do problema dos universais e das suas soluções

Para concluir este ponto, traçamos um quadro sinótico, que resume sinteticamente as coisas ditas sobre as soluções do problema dos universais e antecipa algumas coisas de que pouco a pouco trataremos. 3

DISPUTA SOBRE OS UNIVERSAIS

Os universais podem ser

ante rem
isto é, antes
das coisas sensíveis,
ou seja,
existem em si
e por si

post rem
ou seja,
na mente
como conceitos
abstratos

in re
ou seja,
nas coisas sensíveis,
como suas
conotações
ontológicas

como puros nomes
sem uma relação
estrutural
com as coisas

REALISMO EXAGERADO
Foi a tese
de Guilherme de Champeaux
e em parte de Anselmo.
Retoma posições platônicas

NOMINALISMO
Foi a tese propugnada
por Roscelino
e também por Ockham.
O universal
é puramente um nome
que se refere
a mais indivíduos

CONCEITUALISMO
Foi a tese propugnada
sobretudo por Abelardo
que, porém,
admitia certa relação
com a realidade das coisas
no que se refere
ao *status communis*

REALISMO MODERADO
Foi a tese de Tomás:
os universais existem *ante rem*
na mente de Deus,
in re como forma das coisas,
e *post rem* como conceito mental

ABELARDO

1 Confissões autobiográficas a um amigo

Em uma carta intitulada Abaelardi ad amicum suum consolatoria, *nosso filósofo relata em primeira pessoa uma versão substancialmente aceitável de sua vida.*

Sua intenção não era a de consolar um amigo infeliz, mas a de desafogar os próprios sentimentos em um momento particularmente delicado de sua vida.

Nasci em uma aldeia chamada Palais, que está às portas da Bretanha Menor, cerca de oito milhas a oriente de Nantes. Minha terra de origem ou o sangue que corre em minhas veias deram-me não só certa agudez intelectual, mas também o gosto pelos estudos literários. Também meu pai, de resto, antes de abraçar a vida de soldado, tinha certa cultura literária; tinha também tal paixão pelos livros que quis dar a todos os filhos uma boa cultura antes de encaminhá-los ao serviço das armas. Fez o mesmo também comigo. Eu era o filho primogênito: conseqüentemente, era-lhe o mais caro, e com maior cuidado atendeu à minha instrução. Para mim, estudar era muito fácil e agradável; dediquei-me às letras com tanta paixão e tal foi o fascínio que elas exerceram sobre mim, que logo me decidi a renunciar à carreira militar, à herança e a meus direitos de primogênito em favor de meus irmãos: em outras palavras, abandonei definitivamente a corte de Marte para ser educado no seio de Minerva. E, uma vez que entre todas as disciplinas filosóficas eu preferia as armas da dialética,[1] por causa de seus raciocínios argutos, posso dizer que troquei as armas da guerra por estas armas e preferi aos triunfos militares as vitórias nas disputas filosóficas.

Desse modo, pus-me a percorrer as várias províncias como um peripatético,[2] e me dirigi aonde eu ouvia dizer que se estudava esta arte, enfrentando qualquer tipo de discussão. Cheguei finalmente a Paris, onde já há tempo os estudos de dialética haviam alcançado desenvolvimentos excepcionais, e freqüentei a escola de Guilherme de Champeaux, que considero o mais importante de meus mestres, pela sua preparação e fama, neste campo. Em um primeiro tempo trabalhei muito bem com ele, mas depois nossas relações se desgastaram, porque eu começara a criticar algumas de suas idéias e não temia demonstrar-lhe que freqüentemente era ele que errava, tanto que na maioria das vezes quem saía vencedor de nossas disputas era eu. Por outro lado, minha segurança e minha bravura suscitavam também o desdém e a inveja dos outros discípulos que estudavam comigo, sobretudo porque eu era o mais jovem e o último que havia chegado.

Aqui tiveram início minhas desgraças, que perduram ainda hoje: quanto mais minha fama crescia, mais aumentava a inveja de todos em relação a mim. No fim, supervalorizando talvez, dada a idade, minhas reais capacidades, aspirei, apesar de ser pouco mais que um jovem, dirigir uma escola. Procurei logo o lugar onde poderia empreender esta atividade e pareceu-me tê-lo descoberto em Melun, uma cidadezinha então famosa e, além disso, residência real. Mas meu mestre intuiu minhas intenções e recorreu a todos os meios e a todos os subterfúgios à sua disposição para relegar a mim e a minha escola o mais distante possível de Paris: procurava, na realidade, antes ainda que eu deixasse sua escola, impedir-me de fundar uma escola própria, e fazia de tudo para tirar-me o lugar que eu escolhera. Por sorte, porém, ele tinha a hostilidade de diversos dos senhores daquela cidadezinha, e eu, graças também ao apoio deles, consegui coroar meu sonho; aliás, seu próprio comportamento abertamente hostil ajudou-me a granjear um grande número de simpatias.

Por outro lado, depois deste meu exórdio no ensino, minha fama no campo da dialética se difundiu enormemente e pouco a pouco obscureceu não só a de meus velhos companheiros de estudo mas também a do próprio Guilherme

Bem depressa os bons resultados obtidos me induziram, talvez supervalorizando novamente minhas reais capacidades, a transferir minha escola para Corbeil, cidadezinha próxima de Paris, também porque assim eu podia fazer ouvir melhor minha voz nas diversas disputas. Todavia, não muito tempo depois, fiquei doente por causa do trabalho excessivo a que me submeti e fui forçado a voltar para minha aldeia natal. Permaneci alguns anos lá, como em exílio, longe da França,

[1] Como *dialética* entende-se aqui a arte do raciocínio, a parte da lógica que ensina a argumentar.

[2] Com este termo Abelardo quer indicar sua condição de *clericus vagans*, enquanto se deslocava de escola em escola.

enquanto aqui todos aqueles que queriam aprender a dialética me esperavam ansiosamente.

Alguns anos depois, estando já há tempo curado, fiquei sabendo que meu antigo mestre, Guilherme, que era arquidiácono de Paris, trocara o antigo hábito para entrar na Ordem dos Cônegos Regulares, pois, pelo que se dizia, esperava assim ter mais fácil acesso aos cargos mais elevados com este gesto de zelo religioso, como de fato aconteceu quando foi nomeado bispo de Châlons. Mas nem mesmo depois desta espécie de conversão ele deixou Paris ou abandonou seus estudos de filosofia, e no próprio mosteiro, para o qual se transferira depois de ter entrado na Ordem, abriu uma escola pública. Então voltei para junto dele para estudar retórica e, para recordar apenas uma de nossas tantas disputas, refutei justamente naqueles dias, ou melhor, demoli, fazendo até com que mudasse de opinião, sua velha doutrina sobre os universais. A propósito da existência comum dos universais, com efeito, Guilherme sustentava que em todos os indivíduos está presente essencialmente a mesma realidade, de modo que não há nenhuma diferença em essência, mas apenas certa variedade como conseqüência da multiplicidade dos acidentes. Depois de nossa disputa, porém, ele modificou sua teoria e chegou a sustentar que a própria realidade está presente nos indivíduos singulares, não essencialmente mas indiferentemente. Todavia, como se sabe, o problema dos universais em nosso campo é um problema fundamental (não por nada também Porfírio, no *Isagoge*, tratando dos universais, não ousa proceder a uma verdadeira e própria definição da questão e se limita a dizer que "a coisa não é das mais simples"), e por isso quando Guilherme corrigiu, ou melhor, foi forçado a modificar completamente seu pensamento a respeito, suas aulas caíram em tal descrédito que com muito favor lhe foi concedido tratar as outras partes da dialética, e com razão, pois na realidade o ponto mais importante de nossos estudos é justamente o que se refere ao problema dos universais.

Em todo caso, a partir daquele momento, tornei-me neste campo tal autoridade que também aqueles que antes eram os mais apaixonados seguidores daquele grande mestre e meus mais ferrenhos adversários, se precipitam em massa em minhas aulas; mais ainda, o próprio sucessor de Guilherme na escola de Paris veio oferecer-me seu lugar, para poder assistir junto com todos os outros minhas aulas, justamente onde pouco tempo antes havia triunfado seu e meu mestre.

Dizer quanta dor e quanta inveja provou Guilherme nos poucos dias em que dirigi a escola de dialética é quase impossível. Lívido de bílis e vermelho de raiva, não conseguia suportar tal situação, e com astúcia procurou afastar-me mais uma vez. Todavia, como não tinha elementos suficientes para atingir-me diretamente, mandou destituir do cargo, atribuindo-lhe culpas infamantes, aquele que me deixara seu lugar e o substituiu por outro discípulo, notoriamente contrário a mim. Voltei então para Melun e reabri minha escola; a fama de que eu gozava era proporcional à hostilidade invejosa da qual Guilherme não fazia mistério, porque é verdade aquilo que diz o poeta Ovídio:

A inveja é como o vento, que fustiga mais os cimos mais altos.

Pouco tempo depois, Guilherme, percebendo que quase todas as pessoas de bom senso, duvidando da sinceridade de sua fé e ironizando de sua conversão pelo fato de que continuara a viver em Paris, transferiu-se com seu pequeno grupo de irmãos e com toda sua escola para um vilarejo distante de Paris. Depressa, de Melun voltei para Paris, na esperança de que me teria deixado em paz, mas, como encontrei a cátedra ocupada por aquele rival que Guilherme nomeara seu sucessor, fui instalar-me com minha escola um pouco fora da cidade, sobre a colina de Sainte Geneviève, como que para assediar aquele que havia ocupado meu lugar.

Quando soube disso, Guilherme, deixando de lado qualquer escrúpulo, não hesitou em voltar a Paris e a recolocar no antigo mosteiro seus coirmãos e os poucos alunos que conseguira reunir. Seu escopo, por assim dizer, era o de liberar, depois de tê-lo abandonado, seu fiel de meu assédio, mas, apesar de tudo, isso mais o prejudicou do que ajudou. Com efeito, esse infeliz tinha ainda um minguado grupo de discípulos, graças sobretudo a seus comentários sobre Prisciano, questão em que era considerado muito hábil, mas depois da chegada de seu mestre perdeu quase todos aqueles poucos alunos e foi forçado a abandonar a direção da escola; aliás, não muito depois, desistindo de poder conseguir algum sucesso nesse campo, também ele entrou na vida monástica.

Quais foram as disputas que meus alunos tiveram com Guilherme e com seus discípulos depois de sua volta, quais êxitos nesses desencontros a sorte reservou a meus alunos e também a mim por meio deles, é coisa conhecida de todos e também tu o sabes. Eu, como Ájax na *Ilíada*, poderia limitar-me a dizer, com um pouco de modéstia talvez, mas com o mesmo tom:

Queres saber o resultado da batalha?
Saiba que meu inimigo não me derrotou.

Abelardo e Heloísa,
Cartas de amor.

2 A lógica a serviço da teologia

Uma das características de Abelardo é o uso dos instrumentos lógicos (particularmente aristotélicos) para o exame dos pontos fundamentais da fé cristã. Por meio de um cerrado e rigoroso confronto com as opiniões dos adversários, ele individua na linguagem o espaço em que o trabalho do teólogo pode ser exercido com a mais completa autonomia.

1. O que significa a distinção das Pessoas

Cristo, a própria sabedoria de Deus encarnada, descrevendo a perfeição do sumo bem, que é Deus, a distinguiu acuradamente por meio de três nomes, quando chamou, por três razões, a substância divina única e singular, absolutamente individual e simples, Pai, Filho e Espírito Santo.

2. O que significam os nomes das Pessoas

A substância divina é chamada Pai por causa do único poder de sua majestade, que é a onipotência, por meio da qual pode fazer aquilo que quer, enquanto nada lhe pode resistir. É chamada Filho por causa da própria sabedoria, por meio da qual pode distinguir e separar conforme a verdade todas as coisas, de modo que nada pode fugir-lhe ou enganá-la. É chamada Espírito Santo por causa da graça da sua bondade, pela qual Deus não urde males, mas está disposto a salvar a todos, distribui a nós os dons de sua graça sem olhar o que nós ganhamos com nossa depravação, e salva com a misericórdia aqueles que não pode salvar por meio da justiça. Afirmar que Deus é três pessoas, isto é, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, é como dizer que a substância é poderosa, sábia e boa, ou melhor, que é o próprio poder, sabedoria e bondade. A completa perfeição do bem consiste nestas três determinações: poder, sabedoria e bondade, e cada uma delas pouco vale sem as outras duas. Com efeito, quem é poderoso, mas não sabe dirigir segundo a razão aquilo que lhe é possível, possui um poder fatal e prejudicial. Quem é sábio e age com retidão, carece de eficácia caso não possa fazer nada. Quem fosse poderoso e sábio, mas de modo nenhum bom, seria mais inclinado a prejudicar, quanto mais estivesse certo de realizar aquilo que quer por meio de seu poder e de sua habilidade. Além disso, quem não é movido pelo sentimento da bondade não predispõe os outros a esperar por seus benefícios. Estas três características, portanto, se unem para fazer com que ele possa realizar aquilo que quer, e enquanto bom queira aquilo que é bom e não exorbite por insipiência os limites da razão. Ele é sem dúvida bom e perfeito em tudo. Esta diferenciação dentro da Trindade não só permite descrever a perfeição do sumo bem, mas é também muito útil para convencer os homens ao culto de Deus. Por este motivo a própria sabedoria de Deus encarnada se referiu a ela de modo particular em sua pregação. Duas coisas fazem com que nos submetamos completamente a Deus: o temor e o amor. O poder e a sabedoria suscitam em nós o máximo grau de temor, pois sabemos que Deus pode punir os erros e nada lhe escapa. A bondade, ao contrário, está ligada ao amor, pois amamos de modo especial aquilo que consideramos sumamente bom. Disso deriva com certeza que Deus quer punir a impiedade; de fato, quanto mais aprecia a eqüidade, tanto mais despreza a iniqüidade, conforme está escrito: "Amaste a justiça e odiaste a iniqüidade" (Sl 44,8).

O nome Pai, conforme dissemos, designa o poder; o nome Filho, a sabedoria; o nome Espírito Santo, o sentimento de bondade para com as criaturas. Determinaremos a seguir o fundamento desses nomes, mostrando como, para indicar estas diferenças em Deus, eles são usados de modo translato em relação a seu significado costumeiro. Antes de tudo, porém, mostremos que a distinção dentro da Trindade não se originou de Cristo, mas foi ensinada por ele com maior clareza e precisão. A inspiração divina se dignou revelá-la aos Hebreus por meio dos profetas, e aos pagãos por meio dos filósofos, para impelir, por meio do conhecimento da perfeição do sumo bem, um e outro povo ao culto do único Deus, "do qual, por meio do qual" e no qual "existem todas as coisas" (1Cor 8,6), e para que a fé na Trindade, enquanto transmitida pelos antigos doutores, fosse acolhida com maior facilidade por ambos os povos no tempo da graça. [...]

3. Por que a sabedoria é chamada Verbo

A sabedoria é chamada Verbo porque, por meio das palavras, alguém manifesta o próprio conhecimento e a profundidade de sua ciência. Por isso, Moisés, conforme já recordamos, faz preceder a narração da criação das diversas coisas pela expressão "Deus disse" (Gn 1,3ss),

e faz seguir o resultado pelas palavras "e assim foi feito" (Gn 1,7ss). Ele mostra que Deus criou todas as coisas em seu Verbo, isto é, em sua sabedoria, portanto racionalmente. A este respeito em outro lugar o salmista afirma: "Ele disse e as coisas foram feitas" (Sl 32,9), isto é, ele criou e ordenou todas as coisas por meio da razão. Em outro lugar, mostrando claramente que este Verbo não é uma palavra passageira que se ouve, mas permanente e inteligível, afirma: "Ele criou os céus com sabedoria" (Sl 135,5). Esta palavra intelectual de Deus, isto é, a eterna disposição de sua sabedoria, é descrita deste modo por Agostinho: "A palavra divina é a própria disposição de Deus, que não tem um som estridente e passageiro, mas uma força que permanece eternamente". A respeito dela no VIII livro do *De Trinitate* afirma: "Ele chamou Filho seu Verbo para mostrar que é gerado por ele".

4. Por que a bondade de Deus é chamada Espírito Santo

O nome Espírito Santo exprime o sentimento de bondade e de caridade, como o espírito, isto é, o sopro que sai de nossa boca, manifesta sobretudo os sentimentos do coração, tanto quando suspiramos por amor, como quando nos lamentamos de angústia pela fadiga ou pela dor. Por este motivo o Espírito Santo é entendido como sentimento bom nesta passagem do livro da Sabedoria: "Bom é o espírito de sabedoria, não sairão blasfêmias de seus lábios" (Sb 1,6). Aqui o nome Espírito Santo indica exclusivamente uma pessoa, todavia tomado em outro significado ele é comum às três pessoas, pelo fato de que a substância divina é espiritual e não corpórea, e também santa. Sucede freqüentemente que um nome comum a muitas coisas se refira a uma delas como seu nome próprio. E uma vez que as outras coisas têm nomes próprios por meio dos quais se distinguem mutuamente, enquanto esta não tem um nome que indique sua diferença, o que antes era comum a todas as outras torna-se nome próprio desta. Como quando falamos de clérigos para salientar a diferença com os monges, embora também os monges sejam clérigos, ou ainda quando falamos de fiéis para salientar a diferença com os mártires, embora sobretudo os mártires devam ser chamados de fiéis.

Há também muitas outras passagens dos profetas nas quais está claramente mostrada a distinção dentro da Trindade. O próprio Davi ensinou claramente a eterna geração do Filho a partir do Pai, fazendo a pessoa do Filho falar deste modo: "O Senhor me disse: tu és meu filho, hoje te gerei. Pede e eu te darei as nações como herança" (Sl 2,7ss). Quando afirma: "hoje te gerei", é como se dissesse: tu és eternamente de minha própria substância. Com efeito, na eternidade não há passado nem futuro, mas tudo está simplesmente presente, por isso o advérbio que indica o tempo presente é utilizado para significar a eternidade, diz portanto "hoje" para dizer "eternamente". Corretamente acrescenta ao advérbio "hoje" o verbo "gerei", um passado unido ao presente, para indicar, mediante o termo "hoje", que esta geração está sempre presente, e com o termo "gerei", que ela está sempre realizada e completa, e por isso ele usou o passado como para indicar a perfeição, para mostrar que o Filho sempre foi gerado e sempre foi gerado pelo Pai. Em outro lugar ele proclama mais claramente a eternidade do Filho, dizendo: "Permanecerá com o sol e antes da lua de geração em geração" (Sl 71,5). Ainda: "Contigo está o princípio, no dia de tua virtude, no esplendor dos santos eu te gerei de meu seio antes da aurora" (Sl 109,3).

Abelardo,
Teologia do Sumo Bem.

Porfírio

1 A questão dos universais

A passagem seguinte, tirada do Isagoge *de Porfírio, deu origem à célebre disputa sobre os universais. Porfírio se pergunta se os universais tinham um estatuto ontológico, e de que natureza, ou se tinham uma existência apenas mental, como puros conceitos. Porém, nesse escrito, deixa a questão em suspenso, afirmando que se trata de um tema demasiado complexo para ser examinado em um breve tratado.*

Caro Crisaório, dado que para compreender a doutrina das categorias de Aristóteles é necessário saber o que sejam o *gênero*, a *diferença*, a *espécie*, o *próprio* e o *acidente*, e dado que esta análise é basilar para a formulação das definições, e, em todo caso, para tudo aqui-

lo que se refere à divisão e à demonstração, farei para ti uma breve exposição em poucas palavras, na forma, por assim dizer, de uma *isagoge*, daquilo que nos foi transmitido pelos antigos, deixando as questões mais complexas e tratando em igual medida as mais simples.

Previno-te logo que não enfrentarei o problema dos gêneros e das espécies, isto é, se são subsistentes por si ou se são simples conceitos mentais; e, no caso que sejam subsistentes, se são corpóreos ou incorpóreos; e, finalmente, se são separados ou se se encontram nas coisas sensíveis, inerentes a elas; este é, com efeito, um tema muito complexo, que tem necessidade de outro tipo de pesquisa, muito mais aprofundado.

Disponho-me, ao contrário, a explicar-te de um ponto de vista lógico aquilo que sustentaram sobre estas duas questões e sobre outras, sobretudo os Peripatéticos.

Porfírio, *Isagoge*.

Centros promotores de cultura do século décimo segundo. As escolas de Chartres e de São Vítor, Pedro Lombardo e João de Salisbury

I. As Escolas de Chartres e de São Vítor

• A Escola de Chartres (Bernardo e Teodorico de Chartres, Guilherme de Conches, Gilberto Porretano) foi o mais importante centro cultural do séc. XII, conhecido pela leitura e interpretação dos clássicos, e particularmente Platão.

A Escola de Chartres e o estudo dos clássicos → § 1-3

Especial importância tinha o estudo das artes do trívio, sobretudo a gramática, porque ela, ligando-se a uma concepção platônico-realista dos universais, exprimia também certa capacidade cognoscitiva do mundo: com efeito, se o nome exprime as Idéias e as Idéias são arquétipos das coisas, o estudo das relações entre os nomes exprime em alguma medida a relação entre as coisas.

Teodorico de Chartres procurou mediar o *Timeu* platônico com o *Gênesis*, identificando os princípios do mundo com Deus, entendido como o princípio da unidade, e com a matéria, entendida como o princípio da multiplicidade.

• Se a Escola de Chartres acentua os aspectos filosóficos, a Escola de São Vítor, que deve grande parte da sua fama a Hugo de São Vítor, acentua os místicos.

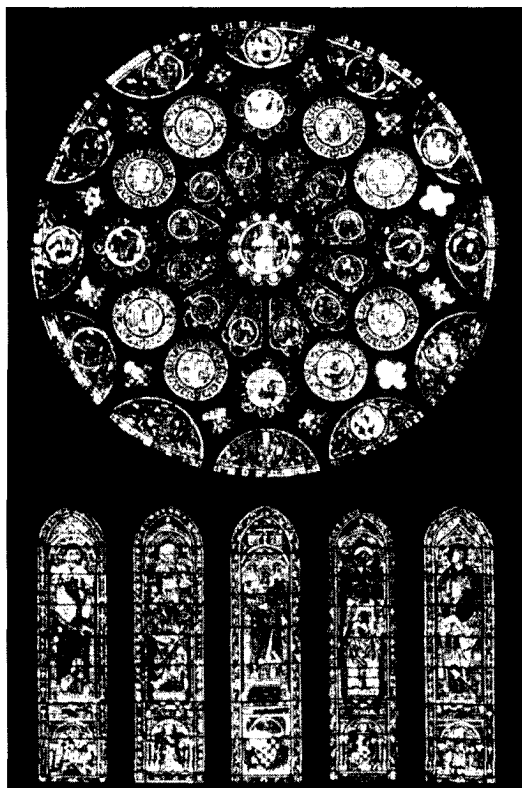
Hugo procurou fixar um razoável cânon para a exegese dos textos bíblicos, para que se mantivesse uma distância justa do excessivo alegorismo e do literalismo. Introduziu também no *curriculum* escolástico as artes mecânicas, levando em conta as exigências que a vida das comunas andava exprimindo. O caráter típico da Escola de São Vítor está, em todo caso, na perspectiva mística entendida como o ápice do conhecimento.

O misticismo da Escola de São Vítor → § 4-5

Ricardo de São Vítor traduzirá esta perspectiva na fórmula da *cogitatio, meditatio, contemplatio,* que são as etapas da ascensão mística que leva à identificação com Deus.

1 Tradição e inovação

Ao falar da escola de Chartres, falamos do principal centro cultural do século XII, com mestres de grande prestígio e com um núcleo doutrinal unitário e, em muitos aspectos, inovador.

A fama dessa escola já remontava aos tempos do bispo Fulberto, que morreu em 1028. Posteriormente, no século XII, os mestres mais conhecidos, que deram brilho à escola catedral de Chartres, foram os irmãos Bernardo e Teodorico de Chartres e Guilherme de Conches, que se destacaram pela leitura direta dos clássicos, pela predileção pelos autores antigos, particularmente por Platão, e, portanto, pela importância que davam às *humanae litterae*. Trata-se de um humanismo feito de gramática e retórica,

A excelência do modelo antigo e a confiança no progresso histórico do conhecimento são expressas por Bernardo na célebre imagem "dos anões e dos gigantes". Este vitral da catedral de Chartres, representando os quatro evangelistas sobre as costas dos quatro profetas maiores do Antigo Testamento com a Virgem no centro, traduz em iconografia sacra a expressão de Bernardo.

bem como de todas as artes do quadrívio, particularmente das ciências naturais (matemática e astronomia), onde foram buscar estímulos e solicitações para refletir sobre as verdades cristãs.

Da escola de Chartres também saiu Gilberto Porretano, falecido em 1154. A influência de Bernardo sobre a formação de Gilberto foi determinante. No século XII, Abelardo predominou no terreno da lógica; Gilberto o superou na esfera da metafísica: foi inteligência altamente especulativa

Os textos em que a escola de Chartres se baseava, por si sós, são bastante significativos quanto à sua orientação doutrinal. Antes de mais nada, a obra de Marciano Capella, *As núpcias de Mercúrio e da Filologia,* que celebra a relação entre as letras e as ciências. Ademais, também o *Planisfério,* o *Cânon* e as *Tábuas* de Ptolomeu, que dizem respeito à aritmética, à geometria e à astronomia.

No que se refere à dialética, além do *corpus* da *logica vetus,* há também o resto do *Organon* de Aristóteles (*Analíticos, Tópicos* e *Elencos*).

O estudo dessas obras era motivado pela convicção de que, para filosofar, o intelecto precisa ser iluminado pelo *quadrívio* e possuir os instrumentos de interpretação constituídos pelo *trívio.*

O estudo da herança do mundo clássico era justificado pelo fundador da escola, Bernardo, que foi um platônico e que tornou famosa a célebre imagem "dos anões e dos gigantes". Os anões são os modernos, os gigantes são os antigos, com os primeiros sentados no ombro dos segundos. Os gigantes são constitucionalmente mais robustos e desenvolvidos, mas os segundos gozam do privilégio de olhar mais longe e ver mais coisas, com a condição, porém, de não descerem de sua posição privilegiada.

Nós, portanto, devemos ser como anões, sentados no ombro dos gigantes, estudando suas obras e desenvolvendo seus estímulos e indicações.

A imagem destaca a *excelência do modelo antigo* e, ao mesmo tempo, a confiança no *progresso histórico do conhecimento.*

2 As artes do trívio em perspectiva religiosa

O culto das artes do trívio, sua aplicação prática na atividade escolar e sua utilização em termos religiosos são atestados por João de Salisbury na obra *Metalogicon,* onde, falando das aulas de Bernardo, escreve que ele usava as artes do trívio em função da fé e da moral.

No que se refere ao aspecto mais especificamente gramatical, é útil acenar para a interpretação realista do Platonismo, segundo o qual o nome expressa a natureza mesma da coisa designada. Com efeito, se há perfeita analogia entre o universo das coisas e o universo dos nomes, porque am-

bos derivam do mundo das "idéias", então as diferentes formulações gramaticais expressam, com as flexões dos casos, dos gêneros etc., o grau diverso de participação das coisas mencionadas na perfeição originária.

Por exemplo: na passagem do substantivo abstrato "brancura" para o verbo "branquear" e para o adjetivo "branco", Bernardo via a idéia se transmitindo até corromper-se no "branco". Ou seja, à medida que desce em direção ao sensível, a idéia se empobrece e obscurece. Trata-se, portanto, de uma perspectiva gramatical e retórica de tipo realista, na qual eram relidos alguns momentos propriamente metafísicos de Platão.

Essas pistas serão retomadas por Guilherme de Conches (1080-1154), convencido de que a ignorância gramatical ou lingüística leva à ignorância filosófica.

3 O *Timeu* de Platão interpretado à luz do *Gênesis*

A orientação doutrinal da escola foi substancialmente platônica, e a obra mais lida e comentada foi o *Timeu*, de Platão. Trata-se da filosofia da natureza elaborada pelo filósofo mais próximo da revelação cristã e, portanto, um subsídio válido para a melhor compreensão do Gênesis, a narrativa bíblica da criação do mundo. Ademais, trata-se de uma primeira tentativa de relacionar a física com a teologia, encaminhando o desenvolvimento das ciências do quadrívio.

O maior expoente da escola foi Teodorico de Chartres, irmão de Bernardo, que morreu por volta de 1155. Seus escritos mais significativos são o *Heptateucon*, que é o programa das sete artes liberais, o *De septem*

A catedral de Chartres, da qual recebe o nome a Escola homônima, o maior centro de cultura do séc. XII.

diebus, que é um comentário ao Gênesis, e os comentários ao *De hebdomadibus* e ao *De Trinitate*, de Boécio.

Fundindo as indicações do *Gênesis* e do *Timeu*, Teodorico afirma que dois são os princípios das coisas: Deus, princípio da unidade, e a matéria, princípio da multiplicidade. Em sua opinião, Platão não entendeu a matéria como um princípio coeterno a Deus, mas, ao modo pitagórico, pôs a matéria como derivada ou descida da unidade. Trata-se de uma aproximação que parecia mais adequada para uma cautelosa tentativa de cristianização do neoplatonismo.

Teodorico teve grande interesse pelas ciências naturais, embora em acordo com um desígnio teológico superior. Isso se encontra igualmente em outro mestre de Chartres, Guilherme de Conches.

4 O Didascalicon de Hugo de São Vítor

Fundada por Guilherme de Champeaux, a escola da abadia de São Vítor, dos cônegos agostinianos de Paris, foi um centro de viva atividade cultural, entendida como prólogo necessário para uma autêntica vida mística.

A exemplo da escola de Chartres, ela também acentua os aspectos filosóficos e científicos da cultura; mas, diferentemente dela, a escola de São Vítor insiste na oração e na contemplação de Deus, ao qual tudo é funcional. Misticismo e cultura são programaticamente fundidos numa unidade, como não é difícil observar no representante mais ilustre dessa escola, ou seja, Hugo de São Vítor.

Dentre os escritos de Hugo (nascido na Saxônia em 1096 e falecido em 1141), como o *De sacramentis christianae fidei*, o *Epitome in philosophiam* e o *Commentum* à *Hierarquia celeste* do Pseudo-Dionísio, o *Didascalicon* (em sete livros) é a obra mais completa e sistemática, dispondo e ordenando inteligentemente o saber da época.

Pela estrutura e o rigor metódico, essa obra foi um modelo para as *Summae* que serão escritas posteriormente.

Certa importância tem a concepção de Hugo sobre a exegese: conforme Hugo, as Escrituras não podem suportar *qualquer* interpretação. Ele rejeita, particularmente, as incongruentes e genéricas interpretações alegóricas, mas também as interpretações opostas que se reduzem exclusivamente à literalidade. A letra mata, o espírito vivifica: "e digo essas coisas não para oferecer a quem quer que seja a oportunidade de interpretar a Escritura ao seu bel-prazer, mas para demonstrar que aquele que segue apenas o sentido literal não pode ir muito longe sem se enganar (...)".

Além disso, um elemento que também se deve salientar é o espaço que Hugo concedia às "artes mecânicas", que corajosamente alinhava junto com as artes do trívio e do quadrívio. Elas expressam a atenção que dava à nova vida citadina. Com efeito, trata-se das artes têxteis, da fabricação de armas, da navegação, da agricultura, da caça, do teatro, das técnicas de conservação dos alimentos. Estamos diante de *disciplinas* de certo modo *novas*, que refletem as atividades da nova economia burguesa e que são teorizadas por Hugo, que as coloca no amplo quadro de um discurso filosófico concreto.

Seu apreço por essas disciplinas não-liberais era motivado pela convicção de que seu estudo poderia contribuir "para a elevação da atual condição humana". Assim como a ética ajuda a agir retamente e a física fornece os instrumentos para um conhecimento mais eficaz do mundo, essas artes vêm ao encontro de nossas necessidades cotidianas. Textos 1

5 A mística e Ricardo de São Vítor

Apesar da distinção clara entre ciências profanas e ciência sagrada, e embora as primeiras tenham sido cultivadas segundo métodos próprios a cada uma delas, todavia, *elas permanecem subordinadas à teologia e, portanto, à mística*. Para tal fim é oportuno acenar à forma ascendente dos graus do real, progressivamente domináveis com a razão e com a fé. Há coisas essencialmente racionais, cognoscíveis portanto *apenas com a razão*, como as verdades da matemática, os princípios da lógica e da dialética. Há depois coisas *secundum rationem*, isto é, verdades prováveis, como as históricas, para cuja compreensão a razão deve ser ajudada pela fé.

Finalmente, há coisas *supra rationem*, isto é, superiores à razão e objeto específico e único da fé. Do conjunto resulta um pleno acordo entre razão e fé, mas sobretudo a superioridade desta como realização de todos os esforços humanos, constituída pela contemplação e pela posse de Deus.

Quem aprofundou a vida mística foi o escocês Ricardo (morto em 1173) que sucedeu a Hugo como mestre e prior da Escola de São Vítor.

Fundamentalmente neoplatônico e profundamente místico, Ricardo evidenciou a ligação entre razão e fé.

A fé nos diz que existe um só Deus; que Deus é eterno e incriado; que Deus é uno e trino. Pois bem, a razão procura justamente as *rationes necessariae* da fé. As coisas mudam e perecem, não encontram em si mesmas a sua razão. Esta reside, porém, no ser infinito, incriado e eterno que é Deus. Portanto, para Ricardo, a ascensão mística parte da *cogitatio* e, através da *meditatio*, chega à *contemplatio*.

Esta, que é preparada pelo exercício das virtudes, conduz ao mergulho abissal em Deus. À medida que ascende por meio dos graus da contemplação, a alma se dilata, se eleva sobre si mesma e, no momento supremo, se aliena completamente de si mesma para transfigurar-se em Deus.

A Escola de São Vítor, portanto, cultivou com grande empenho as ciências, a filosofia e a teologia, compenetradas entre si por um espírito contemplativo dos mistérios divinos, ao qual tudo pode e deve conduzir, como ao momento mais alto e significativo da vida intelectual e moral.

A Filosofia com a Dialética e a Geometria. Pavimento em mosaico de 1105 (Ivrea, Seminário).

II. Pedro Lombardo e João de Salisbury

As Sentenças *de Pedro Lombardo* → *§ 1*

• A fama de Pedro Lombardo está ligada sobretudo aos livros das *Sentenças* que, embora não particularmente profundos no campo filosófico, recolhem com diligência e com equilíbrio crítico os maiores contributos das correntes de pensamento anteriores, com a intenção de apresentar um compêndio da doutrina cristã.

João de Salisbury: a humildade da razão → *§ 2*

• João de Salisbury, discípulo de Abelardo, sustenta uma posição filosófica não dogmática de derivação acadêmico-ciceroniana, que o levou a preferir os termos de um conhecimento provável em vez da presunçosa segurança de quem pretende captar a verdade. A humildade da razão se coaduna bem com a fé cristã, que considera que apenas Deus é verdadeiramente sábio.

1 Os livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo

"O século XII também foi o século em que se chegou à sistematização da teologia, entendendo por sistematização certa unidade na exposição das verdades de fé (...). Sente-se a necessidade de reunir a doutrina católica em uma exposição ordenada" (S. Vanni Rovighi).

As verdades da fé estão contidas na Sagrada Escritura, mas nem sempre havia concordância sobre vários trechos, inclusive importantes, da Escritura. Desse modo, tomou corpo a exigência de reunir e divulgar, juntamente com os trechos da Escritura que expressam as verdades da fé, também as interpretações que dessas verdades deram os Padres.

Foi assim que nasceram as *Summae* ou *Sententiae*, que, devido à dificuldade de acesso aos manuscritos, passaram a funcionar como verdadeiras enciclopédias da doutrina cristã. Durante toda a Idade Média, foram instrumentos essenciais, tanto para o estudo como para o ensino.

Entre os vários livros de *Sentenças*, os *Libri quattuor sententiarum* de Pedro Lombardo tiveram importância central para toda a Idade Média.

Pedro Lombardo numa pintura de Taddeo Gaddi (1290/1300-1366).

Pedro Lombardo nasceu perto de Novara. Realizou seus estudos inicialmente em Bolonha e depois na Escola de São Vítor, em Paris. Aqui, a partir de 1140, ensinou na escola catedral. Tornou-se bispo de Paris em 1159, morreu em 1160.

Autor de um *Comentário* às cartas de são Paulo e de outro *Comentário* aos salmos, Pedro Lombardo escreveu os seus *Libri quattuor sententiarum* — que seriam comentados por todos os grandes escolásticos — no período de tempo que vai de 1150 a 1152. Trata-se de uma obra que se apresenta como compêndio da doutrina cristã, extraída da Escritura e da autoridade dos Padres, e também estão presentes a Escola de são Vítor e Abelardo.

A obra de Pedro Lombardo não é, certamente, obra original; é muito mais uma obra de compilação na qual "desembocam todas as correntes anteriores". Entretanto, o comentário de Pedro se impõe por seu grande equilíbrio. Com efeito, ele reconhece os direitos da razão, mas somente até um ponto em que submete a razão à fé. E esse seu equilíbrio foi certamente um dos motivos do sucesso de suas *Sentenças*. Texto 2

2 João de Salisbury: os limites da razão e a autoridade da lei

Uma personagem característica do fim do século XII foi João de Salisbury. Nascido na Inglaterra, precisamente em Salisbury, por volta de 1110, João estudou na França, onde freqüentou a escola de Chartres, tendo sido aluno de Abelardo, como recorda o próprio João: "A seus pés recebi os primeiros rudimentos da arte lógica e absorvi com apaixonada avidez tudo o que vinha de sua boca". Depois de ter passado alguns anos na corte pontifícia, João voltou para a Inglaterra, tornando-se secretário do arcebispo de Canterbury, Thomas Becket, a quem dedicou o *Metalogicon* e o *Policraticus*. A luta entre Thomas Becket e Henrique II teve como epílogo o "assassínio na catedral", do arcebispo. E João voltou à França, onde se tornou bispo de Chartres em 1176 e morreu em 1180.

João apreciava a cultura humanista e a lógica. Não era cético. E, no entanto, entregava-se ao critério do *conhecimento provável* de que falava Cícero. Era esse critério que lhe permitia fugir da verbosidade, por um lado, e do dogmatismo, por outro. "Prefiro duvidar sobre as coisas em particular, junto com os acadêmicos, do que definir temerariamente, mediante danosa simulação, o que ainda permanece desconhecido e oculto", escrevia João.

Em suma, ele se sentia próximo da modéstia dos acadêmicos, uma atitude que também estaria em consonância com os estudiosos cristãos, se pensarmos que somente Deus conhece completamente a verdadeira realidade do universo.

Claro, há verdades que o homem pode alcançar, por meio dos sentidos, da razão e da fé; mas também é preciso admitir com muita franqueza que existem problemas diante dos quais a razão faria muito bem em suspender seus juízos e se deter. Eis, por exemplo, alguns problemas que obrigam a razão a admitir seus próprios limites: a questão da origem da alma; os problemas da providência, do acaso e do livre-arbítrio; a questão da infinidade dos números e da divisibilidade infinita das grandezas; o problema dos universais etc. João não pretende que não se discuta sobre essas questões, mas exige que não se tenha como soluções definitivas e absolutas as que que são apenas tentativas.

HUGO DE SÃO VÍTOR

1 O valor dos clássicos

Os clássicos do pensamento helênico são instrumentos indispensáveis para quem quer alcançar a sabedoria.

A cultura da Escola de São Vítor pode ser expressa pela célebre metáfora dos "anões sentados sobre os ombros dos gigantes" (cunhada por Bernardo de Chartres): Platão é um gigante da cultura, mas um anão sentado sobre seus ombros pode ver mais.

Um sábio, interrogado sobre as melhores disposições para aprender, respondeu: espírito humilde, empenho na pesquisa, vida tranqüila, investigação silenciosa, pobreza, terra estrangeira; tais circunstâncias tornam mais rápida a superação das dificuldades que se encontram durante os estudos.

Ele conhecia, penso, aquele dito: O bom comportamento moral enriquece a cultura, e por tal motivo acrescentou advertências sobre o modo de viver segundo as normas que se referem ao estudo, para que o aluno pudesse chegar a conhecer não só o método de seu trabalho, mas também o estilo de sua vida.

Não merece aplauso a ciência de uma pessoa desonesta: por isso é de máxima importância que aquele que se dedica à pesquisa do saber não deixe de lado as regras de uma vida correta.

A humildade é a condição preliminar de um comportamento disciplinado; desta virtude existem muitos testemunhos: os seguintes se referem especialmente aos estudantes. Antes de tudo eles não devem desvalorizar nenhuma ciência e nenhum livro, em segundo lugar; não devem envergonhar-se de aceitar um ensinamento de qualquer pessoa e, finalmente, se conseguirem adquirir cultura, não deverão jamais desprezar ninguém.

Muitos se enganam, pois querem parecer sábios antes do tempo — abandonam-se assim à vaidade do orgulho, começam a fingir ser aquilo que não são e a envergonhar-se daquilo que são: tanto mais se afastam da sabedoria, quanto mais anseiam por ser considerados sábios e não por sê-lo. Conheci diversas pessoas desse tipo, que, privadas ainda dos rudimentos da cultura, julgavam apenas coisa digna deles ocupar-se de altíssimos problemas: acreditavam poder tornar-se grandes, apenas lendo os livros ou ouvindo as palavras de autores célebres e sábios.

"Nós — diziam — os vimos, ouvimos suas palestras, freqüentemente eles costumavam conversar conosco, fomos conhecidos por homens excelentes e famosos!". Eu, porém, vos digo: "Quisesse o céu que ninguém no mundo me conhecesse, mas que eu pudesse conhecer o que é humanamente cognoscível".

Vós vos vangloriais de ter visto, mas não dizeis que entendestes Platão: neste ponto creio que não seja para vós ocasião de prestígio vir ouvir minhas aulas. Eu não sou Platão, nem tive a sorte de encontrá-lo. Bebestes na fonte da filosofia, mas seria de grande bem se ainda tivésseis sede! Até um rei, que tenha bebido em cálices de ouro, bebe também de um copo de barro, se tiver sede. Por que deveríeis retirar-vos? Ouvistes Platão, escutai agora também Crisipo. Tornou-se proverbial o dito: "Talvez aquilo que não saibas, Ofélio o saiba".

Não há nenhuma pessoa a quem tenha sido dado saber tudo, também não há nenhuma que não tenha recebido da natureza algum dom especial: os estudantes, portanto, devem ouvir de bom grado a todos, devem se esforçar para ler tudo e não devem desprezar nenhum escrito, nenhum autor, nenhum ensinamento: sem preconceitos devem procurar aprender de qualquer pessoa aquilo que não sabem; não devem pensar em tudo o que já conhecem, mas em tudo o que ainda ignoram.

Neste sentido se diz que Platão, um tempo, preferiu aprender com humildade, em vez de ensinar com presunção. Por que deverias te envergonhar de aprender, e não tens pudor de ser ignorante? Isso é muito mais desonroso. Por que aspiras a coisas tão grandes, quando és tão pequeno? Considera realmente até onde podem chegar tuas forças.

Procede de modo melhor aquele que caminha com passo regular. Alguns quiseram dar um grande salto para frente e depois caíram em um despenhadeiro. Portanto, não tenhas muita pressa: somente assim alcançarás primeiro a sabedoria.

Aprende de bom grado de todos aquilo que não sabes, porque a humildade pode levar-te a participar da posse daquele bem especial que a natureza reservou a cada ser humano particular. Será mais sábio de todos aquele que tiver querido aprender algo de todos: quem recebe algo de todos, acaba por se tornar mais rico do que todos.

Não subestimes portanto nenhuma forma de saber, porque toda ciência tem valor. Caso tenhas tempo, não te eximas de ler os livros que se te apresentam: mesmo que deles não tires particular utilidade, todavia deles não terás também nenhum dano, porque, a meu parecer, não existe um escrito que não proponha algo de interessante, quando examinado no tempo e no lugar devidos: pode conter alguma notícia especial, que o leitor precavido poderá apreciar com maior prazer, quanto mais singular e preciosa for a informação.

Não é um bem, todavia, aquilo que impede o melhor: se não te é possível ler todos os livros, lê aqueles que são mais úteis para ti. Mesmo que pudesses ler tudo, não deverias jamais colocar em todas as leituras o mesmo empenho: há alguns livros que é preciso ler, a fim de que não nos sejam totalmente desconhecidos, enquanto de outros devemos formar-nos ao menos um juízo, porque freqüentemente arriscamo-nos a supervalorizar justamente aquilo que ignoramos, e julgamos melhor quando temos algum conhecimento dos assuntos.

Agora podes perceber por que a humildade te é indispensável: não deixes de lado nenhuma ciência, mas esforça-te para aprender de bom grado algo de todos; depois, quando tiveres alcançado certo grau de instrução, não desprezarás ninguém; convém que adotes este comportamento.

Nestes últimos tempos, justamente por não ter seguido estes princípios, algumas pessoas se inflaram de orgulho: exaltavam com excessiva complacência sua ciência e, crendo com absoluta certeza serem grandes, pensavam que os outros (também todos aqueles que jamais haviam conhecido) não fossem comparáveis a eles, nem teriam podido jamais se tornar iguais a eles. Desta atitude derivou também o fato desconcertante que certos tagarelas presunçosos tacharam de ingênuos os antigos professores: pareciam convencidos de que a sabedoria tivesse nascido com eles e que morreria com eles. Andavam dizendo que a linguagem dos textos divinos é de tal forma simples, que não precisa da explicação de nenhum professor para ser compreendida: pode bastar a cada estudante a força de sua própria habilidade para explicar também as verdades mais profundas. Torciam o nariz e retorciam a boca, aludindo aos docentes de teologia; não percebiam que ofendiam a Deus, enquanto andavam dizendo elegantemente que suas palavras são "simples", mas insinuando com malícia que são "insípidas". Não vos aconselho de modo algum a imitar tais indivíduos!

O estudante de valor deve ser humilde e dócil, absolutamente alheio às ocupações mundanas e aos engodos das paixões, diligente e zeloso, disposto a aprender de bom grado algo de todos; jamais deve ser presunçoso da própria cultura, deve fugir como de comida envenenada dos escritos que contêm doutrinas falsas, deve tratar a fundo uma questão antes de formular seu julgamento; deve preocupar-se de ser, não de parecer culto. Deverá preferir as palavras dos sábios e tê-las sempre presentes na mente, como modelo a ser imitado: se por vezes não conseguir perceber uma passagem obscura, talvez pela profundidade dos conceitos, não prorromperá em invectivas, quase acreditando que não há nada de válido, a não ser aquilo que ele próprio está em grau de compreender.

Esta é a humildade que caracteriza os estudantes disciplinados.

Hugo de São Vítor,
Didascalicon.

PEDRO LOMBARDO

2 Sentenças sobre filosofia e sobre teologia

Pedro Lombardo, em seu compêndio de sentenças tiradas da tradição patrística, sustenta a utilidade da filosofia apenas quando submetida à teologia: é esta atitude que se pode exprimir com o célebre dito philosophia ancilla theologiae.

Agostinho ensina: primeiro, que é necessário demonstrar segundo a autoridade das Sagradas Escrituras que a fé seja assim; segundo, que contra os tagarelas raciocinadores, mais soberbos do que capazes, é preciso servir-se de razões católicas e de comparações congruentes para a defesa e a afirmação da fé (*I Sent.*, 2, 3).

Os doutos poderosos, que julgam sobre os costumes, como Platão, Aristóteles, Pitágoras, são anulados em comparação com Cristo, e nada sabem; jazem mortos; sua sabedoria é estultícia (*Psalmum 140, 7*).

De fato, tais argúcias e coisas semelhantes têm lugar nas criaturas, mas o mistério da fé está livre de argumentos filosóficos (*III Sent.*, dist. 22).

Acrescentai a caridade à ciência e a ciência será útil. Sozinha, com efeito, a ciência é inútil, com a caridade é útil; sozinha, porém, infla de soberba, como para os demônios, que com termo grego são denominados pela ciência; neles está a ciência sem a caridade (*Epist. I ad Corinthios*, 8).

Por meio do céu e da terra e das outras criaturas, que eles compreenderam ser imensas e perpétuas, conheceram o próprio Criador incomparável, imenso, eterno (*Epist. ad Romanos*, I, 20, 23).

Não pode ser crido aquilo que pode ser percebido [...]. O que é, com efeito, a fé senão crer aquilo que não vês? (*III Sent.*, 22, 7).

É necessário que, conhecendo o Criador mediante seus efeitos, conheçamos a Trindade, cujo vestígio aparece nas criaturas (*Epist. ad Romanos*, XI, 33-36).

Foi demonstrado que nas criaturas se encontra certa imagem da Trindade; com efeito, não se pode nem se pôde ter por meio da contemplação das criaturas um suficiente conhecimento da Trindade sem a revelação da doutrina ou da inspiração interior. Daí que aqueles antigos filósofos quase na sombra e de longe viram a verdade, faltando-lhes o intuito da Trindade (*I Sent.*, 3, 6).

Por isso dizemos que esta distinção da suma Trindade, que a fé católica proclama, os antigos não a tiveram de nenhum modo e não a puderam ter sem a revelação da doutrina ou da inspiração interior. A revelação ocorre, com efeito, de três modos: por meio das obras, por meio da doutrina, por meio da inspiração. Deus lhes revelou a verdade por meio das obras, e não por meio da doutrina ou da inspiração. Eles, portanto, viram a verdade de longe, mas não se aproximaram dela por meio da humildade (*Epist. ad Romanos*, I, 20-23).

Pedro Lombardo,
em *Grande Antologia Filosofica*,
vol. V,
organizado por G. Di Napoli,
Marzorati.

SEXTA PARTE

A ESCOLÁSTICA NO SÉCULO DÉCIMO TERCEIRO

■ As grandes sistematizações da relação entre razão e fé

"[...] como se alguém cai em um precipício e aí permanece se outro alguém não o ajuda a levantar-se, também nossa alma não teria podido levantar-se das coisas sensíveis até a contemplação de si mesma e da verdade eterna nela refletida, se a própria verdade, assumindo a forma humana em Cristo, não se tivesse tornado escada de reparação pela queda da primeira escada de Adão. Por isso, ninguém, por mais que possa ser iluminado pelos dons da natureza e da ciência adquirida, pode reentrar em si mesmo para aí gozar Deus, a não ser pela mediação de Cristo, que disse: Eu sou a porta; quem passar por mim se salvará, entrará e encontrará pastagens eternas.*"*

Boaventura

A filosofia árabe e a hebraica, a penetração de Aristóteles no Ocidente e a mediação entre aristotelismo e cristianismo

I. A situação política e cultural no século XIII

• O séc. XIII assiste à instituição das ordens mendicantes (Franciscanos e Dominicanos), das universidades (sobretudo Bolonha e Paris) e, em filosofia, à difusão do pensamento aristotélico.

Este último é particularmente significativo porque propõe pela primeira vez na Idade Média uma explicação racional do mundo e uma visão do homem totalmente independente das verdades cristãs e da revelação.

A difusão do aristotelismo → § 2

1 Situação político-social e instituições eclesiásticas

O séc. XIII representa o período áureo da teologia e da filosofia. Esse fato é decorrente de muitos fatores: a criação das universidades, a instituição das ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos) e o contato do ambiente ocidental com obras filosóficas até então desconhecidas. As universidades tornam-se centros de intenso ensino e pesquisa; as ordens mendicantes passam a fornecer número relevante e qualificado de mestres; a nova literatura centra-se predominantemente em torno dos escritos metafísicos e físicos de Aristóteles, que, conhecidos por intermédio da mediação dos árabes, são agora redescobertos em sua redação original.

a) Do ponto de vista político-social, esse período é marcado pelo amadurecimento das comunas e pelo forte desenvolvimento das camadas burguesas. É o período da tentativa falida de restauração imperial por Frederico II, em virtude da forte tendência autonomista dos países. É o período da teocracia papal, que, com Inocêncio III, pretende a plenitude do poder (*plenitudo potestatis*). Do ponto de vista religioso, o Ocidente professa a fé católica, que penetra em todas as classes sociais. O primado do catolicismo explica o lugar central ocupado pelo papado, que obriga todos a reconhecerem a função mediadora e de guia da Igreja. E é o período da crise do mundo bizantino, crise que tem um de seus momentos centrais na tomada de Constantinopla pelos cruzados (1204), a partir da qual se realiza um intercâmbio cultural mais intenso.

b) Do ponto de vista das instituições eclesiásticas, é o período das duas ordens religiosas mais prestigiosas, a dos dominicanos e a dos franciscanos. Diferentemente das ordens monásticas aparecidas nos séculos anteriores, cujos adeptos viviam nos desertos ou no campo e que eram ligadas à economia feudal, os franciscanos e os dominicanos escolheram as cidades como centro de sua atividade, pois elas se haviam tornado locais de intensa vida econômica, cultural e religiosa, freqüentemente condenadas pelos ascetas, que, com entonação apocalíptica, conclamavam as pessoas a desprezar o mundo e viver vida austera. Basta recordar os "flagelantes", os "humilhados" e vários outros movimentos afins, logo con-

denados pela Igreja oficial. Empenhadas na pregação, essas novas ordens religiosas logo perceberam a importância da universidade, instrumento idôneo para o aprofundamento doutrinário e para obra eficaz de evangelização. Com efeito, o centro intelectual da cidade era a universidade, onde a emancipação intelectual andava de braço dado com a emancipação social. As cátedras, que as duas ordens religiosas logo conquistaram, tornaram-se os centros mais abalizados, pela seriedade do ensino e pela profundidade doutrinária. Pode-se dizer que o século XIII é o século de Alberto Magno e Tomás de Aquino (dominicanos), de Alexandre de Hales, Boaventura de Bagnoregio e de João Duns Escoto (franciscanos).

2 A situação cultural

a) Do ponto de vista das instituições escolásticas, estamos no período do nascimento e da organização das universidades. A primeira universidade foi a de Bolonha, interessada mais no direito do que na teologia, e independente da autoridade eclesiástica. Já o primeiro e mais importante centro universitário de filosofia e teologia foi o de Paris. Graças sobretudo a Inocêncio III, transformou-se no verdadeiro cérebro da "república cristã", uma forja na qual foi elaborada uma cultura teológica mais sólida. Antecedida pelas escolas de Chartres e de São Vítor, essa universidade nasceu em 1200, ano em que Filipe Augusto subtraiu os mestres e estudantes à jurisdição ordinária e os submeteu à jurisdição do bispo de Paris, que exercia sua autoridade por meio do chanceler da universidade. Assim, o ano de 1200 marcou o ato de nascimento dessa universidade, ao passo que o ano de 1215 marcou a sua primeira organização em termos de disciplinas de ensino (faculdade das artes e faculdade de teologia), de duração dos cursos e de natureza dos títulos, graças aos estatutos redigidos pelo legado pontifício e antigo mestre de Paris, Roberto de Courçon. Essa universidade serviu de modelo para as de Oxford e Cambridge e, mais tarde, para as numerosas universidades que surgiriam por toda parte na Europa.

b) Do ponto de vista mais propriamente cultural, o acontecimento filosófico de maior relevo no século XIII é constituído pelo conhecimento e a lenta difusão do pensamento de Aristóteles, tanto no que diz respeito à física como à metafísica. A exemplo dos escritos lógicos, que há tempo eram conhecidos e utilizados, os escritos de cosmologia e metafísica tornam-se pela primeira vez objeto de estudo e debate. A novidade dessas obras consiste no fato de que oferecem "explicação racional" do mundo e visão filosófica do homem completamente independentes das verdades cristãs. Até então, por parte dos pensadores mais destacados, de Escoto Eriúgena a Abelardo, de Anselmo aos representantes das escolas de Chartres e São Vítor, embora elaboradas com instrumentos racionais autônomos, as concepções da realidade eram substancialmente concepções teológicas, derivadas da Revelação, repensadas e esclarecidas pela razão. A filosofia era constituída pela lógica e por intuições platônicas e neoplatônicas, facilmente utilizáveis e harmonizáveis com o dado revelado.

Com a descoberta das obras de física e metafísica de Aristóteles, não somente passou-se a ter *instrumentos* formais autônomos, mas também *conteúdos* próprios e perspectivas novas, elementos que levam a filosofia a pretender autonomia própria e distinção clara em relação à teologia. Embora a fé tenha necessidade da razão, esta, porém, possui *âmbito independente, com conteúdos próprios.*

Podemos dizer que o século XIII foi o século da aceitação ou da rejeição de Aristóteles, do repensamento de sua doutrina no contexto das verdades cristãs ou de sua "cristianização". Em suma, trata-se da questão da relação sistemática entre fé e razão, entre filosofia e teologia. As modalidades de concordância ou as relações recíprocas entre uma e outra assumirão tonalidades diversas, mas o certo é que o objetivo desse intenso debate, que se prolongará por todo o século, será o da submissão definitiva da razão à fé, da filosofia à teologia, da ciência à sabedoria.

Todavia, para compreender isso de modo adequado é preciso traçar um quadro geral que ilustre o modo em que o pensamento de Aristóteles permaneceu no Oriente e como se difundiu e foi recebido no Ocidente.

II. O aristotelismo de Avicena

A distinção entre ente e essência → § 2

• O aristotelismo chegou ao Ocidente por meio dos árabes, particularmente de Avicena e Averróis.

Avicena (980-1037) distingue claramente entre ente (concreto) e essência (abstrata): os entes existem de fato (por exemplo, os homens), enquanto a essência (por exemplo, a humanidade) prescinde da existência, porque representa o "o que é" de um ente, que poderia existir ou não existir.

Ente possível e ente necessário → § 2

• O ente se distingue:

– em possível (o que existe, mas poderia também não existir, porque não tem em si sua própria razão de ser);

– e em necessário (que não pode não ser porque tem em si sua própria razão de ser).

Possível é o mundo, necessário é apenas Deus. Todavia, a possibilidade do mundo não é absoluta, dado que é acompanhada por certa necessidade. O mundo deriva de Deus, de modo que não possui em si a existência, e portanto é possível. Todavia, Deus não pode deixar de criar o mundo, enquanto produz necessariamente a primeira Inteligência (motriz do primeiro céu) e depois pouco a pouco as outras até a décima, que irradia as formas sobre nosso mundo. O mundo, portanto, é produzido necessariamente por Deus e em tal sentido é também necessário.

A teoria dos intelectos → § 3

• A décima inteligência é responsável pela atualização do intelecto possível (humano e individual), por meio da atualização dos princípios primeiros (com isso temos o intelecto habitual) e dos conceitos universais (e temos assim o intelecto em ato) e a elevação de nosso intelecto individual ao supremo intelecto agente (intelecto santo).

1 A figura e a obra

A primeira forma sistemática pela qual o aristotelismo se apresentou aos pensadores medievais foi mediada pelo filósofo persa Avicena, de cultura enciclopédica, que cultivou preferencialmente a medicina e a filosofia.

Nascido em 980 nas proximidades de Bukara, na Pérsia, e morto nas proximidades de Hamadan em 1037, ele escreveu muitas obras, que foram traduzidas e divulgadas na segunda metade do século XII.

O primeiro grupo de traduções, extraídas de sua obra maior *O livro da cura*, em 18 volumes (abrangendo a *Lógica*, a *Retó-*

Avicena (980-1037), tal como é representado em um herbário do séc. XIV (manuscrito palatino conservado na Biblioteca Nacional de Florença).

Principis

AVIC·LIBRI

Canonis necnon de medicinis cordialibus & Cantica ab Andrea Bellunensi ex antiquis Arabum originalibus ingenti labore summaq; diligentia correcti atq; in integrum restituti una CVM INTERPRETATIONE nominū arabicorū q̃ partim mendosa partim incognita lectores antea morabantur. Opus plane aureū ac omni ex parte absolutum.

L A

Frontispício de uma edição do Quinhentos das obras de Avicena traduzidas para o latim.

rica, a *Poética*, a *Física* — em oito seções, das quais a sexta é o *De anima* — e a *Metafísica*), completou-se por volta de 1180 em Toledo, graças a Domingos Gundissalvi.

A obra de Avicena constitui a primeira grande síntese especulativa que tem raízes na cultura clássica e que constituiu um ponto de referência essencial para a cultura ocidental e a orientou de modo decisivo.

A filosofia de Avicena é profundamente permeada de Neoplatonismo e de elementos extraídos da religião islâmica que completaram suas perspectivas aristotélicas (sobretudo no que se refere à teologia e à cosmologia), o que permitiu entusiástica acolhida por muitos pensadores cristãos.

O Neoplatonismo era um velho conhecido dos latinos e já assimilado pelo pensamento cristão desde a época patrística; a religião islâmica apresentava não poucas verdades em comum com o cristianismo. E, desse modo, muitas teses aristotélicas, filtradas através de elementos neoplatônicos e islâmicos, não encontraram dificuldades para se impor no ambiente medieval.

2 O ser possível e o ser necessário

Da imensa produção do filósofo persa (que perfaz mais de 250 obras), que vai da medicina à lógica, da física à música e às doutrinas esotéricas da religião, abordaremos somente as teses que foram acolhidas e repensadas no século XIII desde Tomás de Aquino até João Duns Escoto, passando a integrar o movimento que ficou conhecido como *Avicenismo latino*.

Em relação à sua produção extrafilosófica é preciso lembrar o *Cânon de medicina*, destinado a tornar-se — graças à tradução latina de Gherardo de Cremona — um ponto de referência da medicina medieval. Trata-se de uma obra em cinco livros que reúne de modo ordenado e claro, segundo um método compilatório — e, portanto, pouco original —, não só os fundamentos da medicina, mas também os da farmacologia.

No que se refere ao pensamento filosófico de Avicena, devemos destacar a distinção entre *ente* e *essência*, o primeiro concreto e a segunda abstrata. Os homens, por exemplo, constituem o ente, ao passo que a humanidade constitui a essência. Os primeiros existem de fato, mas a segunda prescinde da existência, pois representa a definição ou o *quid est*, que em si mesma não denota a existência nem a não-existência, a necessidade ou a contingência. *Equinitas est tantum equinitas*, ou seja, a "cavalidade" é tal e isso basta, escrevia Avicena. Portanto, uma coisa é a essência e outra a existência. E a primeira, em si mesma, não denota a segunda.

Ademais, no que se refere ao *ente real*, é preciso distinguir entre o *ser necessário* e o *ser possível*. O que existe de fato, mas que, em si mesmo, poderia também não existir é chamado por Avicena *ente possível*: trata-se do ser que não tem em si mesmo a razão de sua própria existência, encontrando-a em uma causa que o fez ser. Diferente do ser possível é o ser que existe *de fato e de direito* ou *ser necessário*, isto é, o ser que não pode deixar de ser, porque possui em si mesmo a razão do seu existir. Essa distinção é fundamental, porque separa o mundo de Deus: um é apenas possível, pois sua existência atual é contingente, não postulada por sua essência, ao passo que o outro é necessário; o primeiro é dependente, o segundo é independente.

■ **Ente e essência.** Com estes termos se distinguem a realidade concreta e existente (por exemplo, o homem individual) e o universal abstrato (por exemplo, a idéia de humanidade). O ente existe de fato (de modo necessário caso se trate de Deus, de modo contingente caso se trate das criaturas), enquanto a essência exprime o "o que é" de cada coisa singular, isto é, o conjunto de suas determinações.

3 A "lógica da geração" e a influência de Avicena

Mas qual é a relação entre o mundo e Deus? Trata-se de relação de necessidade ou de liberdade, de emanação ou de criação?

Avicena responde a essas questões, fundamentais para os pensadores medievais, fundindo Aristóteles e o neoplatonismo. Com efeito, em sua opinião, o mundo é *ao mesmo tempo contingente e necessário*: é contingente enquanto a existência atual não lhe cabe em virtude de sua essência, sendo então apenas possível; no entanto, é necessário enquanto Deus, de quem recebe a existência, não pode deixar de agir segundo sua natureza. Concebido aristotelicamente como *pensamento do pensamento*, Deus produz necessariamente a primeira Inteligência e esta a segunda, dando início a um processo descendente necessário e não livre, de índole claramente neoplatônica. A partir da primeira, cada Inteligência cria a imediatamente inferior, até a décima, ao mesmo tempo que cria os céus respectivos, dos quais são forças motrizes.

Diferentemente das outras, a décima Inteligência não gera nova realidade, mas atua diretamente sobre o mundo terreno, posto sob o nono céu, o da lua, tanto no plano ontológico como no plano gnosiológico. No primeiro plano, estruturando o mundo terreno em matéria e forma, onde a matéria corruptível, ao contrário da matéria incorruptível dos céus, é princípio de mutação e multiplicidade e, portanto, de *individualidade*. Como se vê claramente, estamos diante da concepção hilemórfica de Aristóteles, mas repensada conforme as *categorias neoplatônicas*. Com efeito, as formas se irradiam da décima Inteligência, que é "doadora de formas", no sentido de que é ela que irradia as formas na matéria-prima do mundo sublunar. E entre essas formas estão também as almas incorruptíveis e imortais infundidas nos corpos.

No plano gnosiológico a décima Inteligência opera a passagem da potência ao ato do intelecto possível ou passivo, ou seja, do intelecto humano e individual. E isso por meio da irradiação tanto dos princípios primeiros (com o que temos o *intelecto habitual*) como dos conceitos universais que apreendemos por meio da abstração (com o que temos o *intelecto em ato*), e mediante a elevação do nosso intelecto individual ao supremo intelecto agente (empresa difícil e reservada a poucos, apenas dos quais se pode falar de *intelecto santo*). Em todas essas formas de contato com o intelecto agente único, permanecem intactas a individualidade e a personalidade singular do homem.

Essas são algumas teses do filósofo persa, que terão grande influência sobre Tomás de Aquino (a distinção real entre essência e existência, ou melhor, entre *essência* e *ser*), sobre Boaventura (a pluralidade das formas no indivíduo: forma espiritual e formas sensitivas e vegetativas), sobre Duns Escoto (a doutrina das essências) e, sobre todos, a distinção entre esfera celeste e esfera terrena, além de muitos outros elementos de gnosiologia e de astronomia. Porém, mais do que as teses em particular, o que determinou a sorte do seu pensamento foi a *tentativa de harmonizar a filosofia aristotélica com a religião islâmica e, portanto, para os cristãos, com algumas teses fundamentais do cristianismo*, coisa que, aprioristicamente, não parecia possível. Com efeito, era essa a medida de avaliação de qualquer proposta filosófica e também o objetivo de muitos repensamentos e retificações subseqüentes. Textos 1

III. O aristotelismo de Averróis

A superioridade da filosofia aristotélica → § 2

• Averróis (1126-1198) comentou Aristóteles com grande liberdade, à luz dos dogmas do Islã. Remetendo-se freqüentemente em sentido crítico a Avicena, Averróis sustenta que a doutrina de Aristóteles coincide com a suprema verdade, e que, mesmo que teologia e filosofia convirjam para uma verdade única, todavia, em caso de desacordo, a posição dos filósofos teria maior autoridade: a revelação, com efeito, produz símbolos imperfeitos que cabe à razão decifrar.

A eternidade do mundo → § 2

• Averróis sustenta a eternidade do mundo, que deriva da eternidade do Motor imóvel como causa final do próprio mundo (e não causa eficiente, como queria Avicena).

Unicidade do intelecto possível e mortalidade do individual → § 3

• Ainda típica de Averróis é a tese da unicidade do intelecto possível, o único a quem toca a imortalidade: o intelecto possível conhece os universais e, portanto, não pode ser individual, mas será universal (uno para toda a humanidade). Disso se deduz que o intelecto individual não é imortal.

• O intelecto agente (divino) leva ao ato os universais, que estão em potência na fantasia ou imaginação do homem singular, a qual, sendo sensível, contém os universais apenas em potência; nesta sede os universais são captados pelo intelecto potencial.

Do pensamento à união mística → § 3

Em tal processo está implicada não só a existência do saber individual (a fantasia é individual), mas também a existência do saber universal de toda a humanidade, encerrado no intelecto possível, como espécie de bagagem de conhecimentos que se refere a todos os homens e que cresce em razão de suas atuações sucessivas. Quando o intelecto possível estiver completamente atualizado pelo intelecto divino, haverá a fusão íntima dos dois, correspondente à união mística de que falam as religiões.

As resistências ao aristotelismo averroísta → § 4-5

• Em conseqüência da admissão de um único intelecto possível, Averróis nega a imortalidade pessoal e a responsabilidade moral individual no juízo *post mortem*.

Essas posições, que são evidentemente difíceis de conciliar com os dogmas da religião cristã, suscitaram não poucas resistências ao aristotelismo, e também induziram a uma revisão dele de forma mais aprofundada.

1 A figura e as obras

No fim das contas, o aristotelismo de Avicena não provocou grande perplexidade nos filósofos cristãos, por causa de sua constante tentativa de harmonizar as teses de Aristóteles com as verdades da religião islâmica. Mas o mesmo não ocorreu com o aristotelismo de Averróis, que escreveu um *Tratado decisivo sobre a concordância entre filosofia e religião,* obra que permaneceu desconhecida na Idade Média.

Ele diz querer delimitar os âmbitos respectivos do saber e da fé corânica, mas a confiança que tem na razão é total e ilimitada. E a razão o leva a afirmar, com Aristóteles, a eternidade do mundo, negando a

Miniatura de um códice do séc. XIV que representa o filósofo Averróis (1126-1198) (Cesena, Biblioteca Malatestiana).

imortalidade da alma singular. Obviamente, construída sobre essas bases, a filosofia de Averróis logo se transformou em fonte de preocupação para a autoridade eclesiástica e de acesos debates para os mestres parisienses.

Nascido em 1126, em Córdoba (no coração daquela Espanha muçulmana que durou oito séculos e na qual a cultura árabe, tanto filosófica como científica e literária, conheceu um de seus períodos mais criativos), Averróis foi jurista e médico, mas, sobretudo, foi grande comentador de Aristóteles, e um grande metafísico.

Como comentador de Aristóteles, Averróis produziu três tipos de comentários: o *Comentário médio* ou paráfrases livres do texto; epítomes ou simples compêndios, sem nenhuma ligação estreita com o texto; o *Grande comentário,* relativo à *Física,* à *Metafísica,* ao *De anima,* ao *De coelo* e aos *Analíticos primeiros,* onde o texto de Aristóteles é reproduzido por inteiro e comentado parágrafo por parágrafo. Essa obra foi elaborada em polêmica com as "falsas" interpretações de Aristóteles, sobretudo a de Avicena, em virtude do imenso apreço que ele tinha pelo Estagirita. Escreve ele: "Nenhum daqueles que o seguiram, até os nossos dias, isto é, durante mil e quinhentos anos, conseguiu acrescentar àquilo que ele disse nada que seja digno de nota. É algo verdadeiramente digno de maravilhamento que tudo isso seja encontrado em um só homem". E Dante fará eco a essa difundida opinião ao dizer que Aristóteles é o "mestre daqueles que sabem".

Os medievais só conheceram e discutiram o *Grande comentário,* mas Averróis escrevera outras obras, entre as quais, precisamente, o *Tratado decisivo sobre a concordância entre filosofia e religião,* além de *A conjunção entre intelecto material e intelecto separado,* e também *A eternidade do mundo.* Inicialmente protegido pelos soberanos e depois exilado por ter sido considerado incrédulo, morreu em Marrocos em 1198.

2 Primado da filosofia e eternidade do mundo

Persuadido de que a *verdadeira filosofia* é a de Aristóteles, Averróis procurou captar o seu pensamento autêntico por meio de comentário escrupuloso, apresentando assim a exposição de uma filosofia que fosse não apenas independente da teologia e da religião, mas também *sede privilegiada da verdade.* Escrevia Averróis: "A doutrina de Aristóteles coincide com a suprema verdade". Esta é a razão pela qual Averróis considera justo pensar que Aristóteles "foi criado e nos foi dado pela divina providência, para que pudéssemos conhecer tudo o que é cognoscível".

Defendendo-se da acusação de ser incrédulo, destaca com vivacidade que as divergências de opinião dos filósofos e teólogos devem ser creditadas mais a diferenças de interpretação do que a uma efetiva diversidade de princípios essenciais, que fossem negados por uns e defendidos por outros. E, nessas divergências, é preciso estar ao lado dos filósofos, pois estes, servindo-se da razão, nada mais fazem do que se ater ao direito tutelado pela própria religião. Se é verdade que filosofia e religião ensinam a verdade, então não pode haver desacordo substancial entre elas. Em caso de contrastes, é preciso interpretar o texto religioso no sentido exigido pela razão, porque a verdade é uma só, a da filosofia. Não existe, portanto, *dupla verdade.* Existe apenas a verdade da razão; as verdades religiosas expostas no

Corão são símbolos imperfeitos, que devem ser interpretados e propostos à mentalidade dos simples e ignorantes, da verdade única que a filosofia enucleia e sistematiza.

Além dessa tese fundamental, em claro contraste com o concordismo de Avicena, Averróis destaca, com Aristóteles, que o motor supremo e os motores dos céus, sendo inteligências que refletem sobre si mesmas, pensando-se, movem necessariamente não como causas eficientes, mas sim como causas finais, isto é, como aquele bem ou perfeição ao qual cada céu aspira com seu movimento. Assim, a relação entre o motor supremo e os motores intermediários não é relação de eficiência, como queria Avicena, mas sim de finalidade. O movimento que assegura a unidade para todo o universo é o movimento do primeiro motor, sendo, portanto, eterno e de natureza final, não eficiente.

A tese da eternidade do mundo e do caráter necessário do movimento do primeiro motor inscreve-se na própria concepção aristotélica de Deus como "pensamento de pensamento" e, portanto, como atividade necessária e eterna.

3 Unicidade do intelecto humano

Além do primado da filosofia e da eternidade do mundo, a terceira tese de Averróis discutida pelos medievais foi a relativa à unicidade do intelecto possível, o único do qual é predicável a imortalidade, tanto que Averróis nega a imortalidade individual. Com efeito, o intelecto possível, pelo qual conhecemos e formulamos noções e princípios universais, *não pode ser individual,* isto é, não pode ser forma do corpo, porque nesse caso não poderia estar disponível às formas inteligíveis de caráter universal. Por isso, falando do intelecto, Aristóteles diz que ele é separado, simples, impassível e inalterável. Se fosse individual, o intelecto seria individualizado pela matéria — a qual é o princípio da individualização — e, então, seria incapaz de alcançar o universal e, portanto, o saber. O intelecto, portanto, é único para toda a humanidade e não misturado com a matéria.

Mas, então, como é que o homem individual conhece? E em que sentido o conhecimento pode ser considerado individual? O intelecto possível, enquanto tal, conhece passando da potência ao ato. Para tanto, necessita do intelecto ativo ou inteligência divina, que, sendo em ato, pode desenvolver tal ação. Escreve Averróis: "Assim como a luz faz com que a cor em potência passe a ser cor em ato, de modo que possa mover nossa vista, do mesmo modo o intelecto agente faz com que os conceitos inteligíveis em potência passem a ser conceitos em ato, de modo que o intelecto material os receba". O intelecto agente, porém, não atua diretamente sobre o intelecto possível, mas sim sobre a fantasia ou imaginação, que, sendo sensível, contém os universais somente em forma potencial. É essa imaginação sensível, sobre a qual atua o intelecto divino, que, sendo individual, dá a sensação de que o conhecimento seja individual. Na realidade, ela é apenas um continente potencial dos universais, que, porém, transformados em ato pela luz do intelecto divino, só podem ser recebidos pelo intelecto possível que se torna atual e que, em si mesmo, é espiritual e, portanto, separado, único, não misturado à matéria e, desse modo, supra-individual.

Assim, além do intelecto divino, que é único, também o intelecto possível é único para todos os homens, que a ele se ligam provisoriamente por meio da fantasia ou da imaginação, onde os universais estão contidos em forma potencial. Desse modo, o ato de entender é do homem individual, uma vez que está ligado à fantasia ou imaginação sensível, mas ao mesmo tempo é supra-individual, visto que o universal em ato não pode ser contido pelo indivíduo em particular, por sua natureza desproporcional ao caráter supra-individual do universal.

■ **Intelecto "possível" e intelecto "agente".** Averróis reformula a teoria aristotélica da inteligência divina e da inteligência humana de modo original e paradoxal: a única inteligência ativa (agente) seria a de Deus; a inteligência humana é apenas potencial (possível), ou seja, tem necessidade da inteligência divina para passar da potência ao ato, mas também ela é única para toda a humanidade.

No fundo, com essa tese, Averróis pretende salvaguardar o saber, que não perece com o indivíduo porque é patrimônio de toda a humanidade. E o arquivo onde esses resultados se conservam, em benefício de toda a humanidade, é o chamado "intelecto possível", superior à capacidade do indivíduo e, portanto, independente. É uma espécie de mundo feito de Idéias, de criações humanas que transcendem o indivíduo e a ele sobrevivem, tendo em vista outras conquistas, com as quais cresce a concretização do intelecto possível, até sua completa concretização, com a qual se concluirá a história da humanidade.

Alcançada essa meta, realizar-se-á então a perfeita união do intelecto possível, atualizado pelo saber, com o intelecto divino, que está sempre em ato. A atualização penosamente amadurecida do intelecto possível se fundirá então com a atualidade permanente do intelecto divino. É esse o epílogo ou união mística de que falam as religiões.

4 Conseqüências da unicidade do intelecto

Enquanto as teses relativas ao papel da filosofia no âmbito do saber e à eternidade do mundo seriam diversamente repensadas, a tese que mais agitou os medievais foi a da *unicidade do intelecto possível,* porque se encontrava em claro contraste com a fé na imortalidade pessoal, um dos dados de fundo da religião cristã, e não apenas desta. Se o intelecto possível não é parte da alma humana, mas está apenas temporariamente ligado a ela, então a imortalidade não cabe ao homem em particular, mas sim a essa realidade supra-individual. Dante, que exalta Averróis como aquele que "fez o grande comentário", também o estigmatiza como pertencente às fileiras dos que "fazem a alma morta com o corpo".

Ora, essa doutrina se prestava a duas interpretações: uma de caráter ascético, outra de caráter materialista e hedonista. É verdade que a atividade vegetativo-sensitiva é típica da alma, forma do corpo, mas esta no homem tende a elevar-se e unir-se à inteligência.

Todavia, se essa interpretação ascético-mística era possível e talvez até fundada, a interpretação que se difundiu, em consonância com o despertar da vida econômica e com a redescoberta da positividade terrena, foi a interpretação de cunho hedonista. Se tudo o que é individual se dissolve com a morte e se o homem não é, em última instância, responsável por sua atividade espiritual, que é supra-individual, então a pregação sobre a morte e suas conseqüências, relativas sobretudo à inutilidade do mundo, perde o seu vigor, revelando-se pura ficção.

Não é difícil perceber aí os germes primordiais e inequívocos da concepção materialista ou apenas naturalista da vida e do homem, que a redescoberta de alguns clássicos do pensamento antigo alimentavam. Na matéria, tudo se transforma e se move eternamente, nascendo em outro lugar e em outro tempo, em ciclo perene, em relação ao qual o indivíduo é apenas *presença transitória.*

5 As primeiras condenações do aristotelismo

Foram particularmente essas conseqüências que animaram o debate entre os Escolásticos, decididos a combater suas premissas, seja por meio de uma leitura mais atenta de Aristóteles, seja redescobrindo o sentido mais genuíno de algumas verdades da religião cristã. É esse o contexto no qual deve ser lida a interdição posta por Roberto de Courçon nos primeiros estatutos universitários de 1215: "Nos fundamentos da *Leitura* devem estar os livros de Aristóteles sobre a dialética, tanto da antiga como da nova lógica, nos cursos institucionais, mas não nos extraordinários (...). Entretanto, não devem ser lidos a *Metafísica* ou os livros *naturales* de Aristóteles ou sínteses deles (comentários de Averróis)". Na mesma linha está a decisão de Gregório IX, que, em 1231 (por ocasião da greve dos estudantes, que durou dezoito meses e à qual não era estranho o problema do aristotelismo, defendido pela faculdade de artes e combatido pela faculdade de teologia), confirmou a proibição de 1215, mas só até que os escritos de Aristóteles não fossem corrigidos ("*Quousque examinati fuerint et ab omni suspicione purgati*").

Nomeada por Gregório IX e composta por homens que deram provas de abertu-

ra para as novas correntes filosóficas (Guilherme de Auxerre, Estêvão de Provins e Simão de Authie), a comissão não concluiu o trabalho de revisão dos escritos aristotélicos por causa da complexidade dos problemas e, talvez, também por causa da imperícia dos membros. Mas aquilo que não foi feito por autoridade realizar-se-ia espontânea e progressivamente por meio da reflexão crítica e dos acesos debates dos pensadores cristãos. Os caminhos seguidos foram substancialmente dois: um de maior adesão às indicações de Aristóteles, repensadas e corrigidas no contexto de teses propriamente cristãs; outro, de maior adesão às indicações agostinianas, integradas por elementos de origem aristotélica. O primeiro foi seguido por santo Tomás de Aquino, o segundo por são Boaventura de Bagnoregio, ambos empenhados na obra de harmonização da razão com a fé. Mas tanto um como o outro foram precedidos por outras tentativas, entre as quais merecem particular atenção a de santo Alberto Magno, mestre de santo Tomás, e a de Alexandre de Hales, mestre de são Boaventura.

Da editio princeps de Pádua (1473) do comentário de Averróis à Física de Aristóteles (Ferrara, Biblioteca Ariostea).

AVERRÓIS

A TEORIA DO INTELECTO

Intelecto

INTELECTO POSSÍVEL
– É único, separado, supra-individual
– Recebe na fantasia os conceitos inteligíveis atualizados pelo intelecto agente
– É o saber coletivo da humanidade que se incrementa com a evolução da consciência
– Quando todo o intelecto possível for atualizado, ele se identificará (= *unio mistica*) com o intelecto divino em ato

INTELECTO AGENTE
– É o intelecto divino
– Põe em ato os conceitos inteligíveis em potência

FANTASIA
– É individual e sensível
– Acolhe os universais em potência, apenas enquanto continente e, sendo sensível, não está em grau de compreendê-los
– Dá a impressão de que o conhecimento seja individual

HOMEM
– Está unido, por meio da fantasia, com o intelecto possível
– O ato do entender é tanto do homem singular (enquanto ligado à fantasia sensível individual), como supra-individual (o saber transcende o sapiente singular e tem caráter cumulativo para toda a humanidade), enquanto o universal em ato não pode ser captado pelo indivíduo

IV. A filosofia hebraica

Avicebron
→ § 1

• A filosofia hebraica no séc. XII tem um representante significativo em Avicebron (1021-1050/70), que sustentava uma concepção radicalmente hilemórfica (todas as substâncias, até as espirituais, são compostas de matéria e forma).

Junto dele temos Moisés Maimônides (1135-1204) que, como Avicena, afirma que é possível demonstrar racionalmente a existência e a espiritualidade de Deus, mas, diversamente de Avicena, nega que o mundo seja eterno (se o mundo fosse eterno seria necessário, mas então Deus não seria livre ao criá-lo). De Averróis ele toma a tese da unicidade do intelecto possível e, por conseguinte, da não-imortalidade do homem individual: o homem, conforme Maimônides, seria imortal apenas como parte do intelecto ativo.

Maimônides
→ § 2

1 Influxos hebraicos sobre o Ocidente: Avicebron

Não foram apenas os árabes que influíram sobre o pensamento ocidental, mas também os judeus. Vivendo nas comunidades hebraicas espalhadas pelo império árabe, os judeus procuraram ser fiéis à sua tradição, tanto que nunca abandonaram o monoteísmo nem a idéia da criação *ex nihilo*. Entretanto, sofreram a influência da cultura árabe, tão rica e tão florescente, independentemente dos motivos religiosos de fundo, comuns à religião árabe e à religião judaica. Médico dos califas de Kairouan, Isaac Judaeus (Isac Judeu, em torno de 865-955) foi autor de escritos — que mais tarde circulariam muito no Ocidente — nos quais concepções de origem neoplatônica se entrelaçam com idéias físicas e médicas.

No ambiente espanhol viveu, no século IX, Ibn Gabirol, conhecido pelos latinos com o nome de Avicebron (1021-1050/1070 aproximadamente). A obra de Avicebron mais estudada pelos escolásticos foi a *Fons vitae,* escrita em árabe, mas traduzida para o latim por João Ibn Dahut e Domingos Gundissalvi. Essa obra teve tanta influência que se chegou a acreditar que fora elaborada por autor cristão. Nela, Avicebron procura harmonizar os resultados da razão (permeada de Neoplatonismo) com os princípios essenciais da religião judaica. Assim, por exemplo, no que se refere à relação entre Deus e o mundo, Avicebron sustenta que todas as substâncias, com exceção de Deus, são compostas de matéria e forma, também as espirituais. Essa é a doutrina do hilemorfismo universal. E a matéria e a forma são movidas por *vontade* de unirem-se uma à outra. Tal impulso é transmitido a elas pelo próprio Criador. Escreve Avicebron: "No ser, há apenas três coisas: por um lado, a matéria e a forma; por outro lado, a Essência primeira; por fim, a Vontade que está entre os dois extremos".

2 Moisés Maimônides

O pensamento de Moisés Maimônides (1135-1204), porém, foi muito mais influente do que o de Avicebron. Mais profundo e mais racional, decididamente influenciado pelas doutrinas de Aristóteles, que ele teve oportunidade de conhecer através dos árabes, Moisés Maimônides nasceu em Córdoba em 1135. Por causa da atitude intolerante dos Almoadas, foi obrigado a deixar a Espanha, permanecendo por algum tempo no Marrocos (em Fez), passando depois para a Palestina e acabando por se estabelecer no Cairo. Comerciou pedras preciosas, mas no Cairo também ministrou aulas públicas, adquirindo grande fama como filósofo e teólogo, mas especialmente como médico. O ministro do sultão Saladino o tornou médico da corte e, assim, não tendo mais necessidade dos proventos do comércio para viver, pôde dedicar-se aos estudos.

Moisés Maimônides escreveu sobre medicina e teologia, mas sua obra mais conheci-

da foi o *Guia dos perplexos*. O livro se dirige a todos os que se encontram sufocados pela perplexidade derivada dos aparentes contrastes entre razão e fé. Moisés Maimônides escreveu o *Guia dos perplexos* precisamente para demonstrar que a filosofia e a Bíblia, na realidade, são conciliáveis.

Para Maimônides, como para Avicena, pode-se demonstrar que Deus existe e pode-se também chegar a compreender que ele é uno e incorpóreo. As coisas existentes são contingentes, pois não têm em si mesmas as razões de sua própria existência e, conseqüentemente, remetem a um Ser necessário. Diversamente de Avicena, porém, Maimônides não aceita de modo nenhum a doutrina da eternidade do mundo, já que as provas aristotélicas dessa tese não são decisivas. Assim, o crente pode aceitar tranqüilamente o dogma da criação. O mundo não pode ser necessário, pois, caso contrário, deveríamos negar a liberdade de Deus. O mundo não é eterno, mas contingente. Ele é fruto da livre vontade de Deus. E Deus é a causa eficiente e final de todo o universo. Por outro lado, Maimônides posiciona-se próximo das concepções de Averróis quando afirma que o intelecto agente é único e separado para todos os homens, que possuem singularmente o intelecto passivo, que conhecem pela ação do intelecto ativo. O resultado disso, na opinião de Maimônides, é que a imortalidade não cabe ao homem individualmente, já que, com a corrupção do corpo, se desvanece a diferença dos indivíduos, restando o puro intelecto. O homem não é imortal como indivíduo, mas somente como parte do intelecto ativo. As teses de Moisés Maimônides foram freqüentemente retomadas pelos filósofos escolásticos e pelo próprio Tomás de Aquino.

Incisão de um manuscrito do séc. XII, que representa o filósofo e médico judeu Moisés Maimônides (1135-1204).

V. Alberto Magno

• Segundo Alberto Magno, o filósofo e o teólogo se ocupam ambos de Deus, mas com perspectivas diversas: na perspectiva filosófica conta apenas a razão, enquanto na fé se vai além da razão; na filosofia as premissas devem ser evidentes; na fé, ao contrário, age a inspiração divina; a filosofia parte dos dados de fato, a fé parte da revelação; a filosofia exercita uma visão teórica e destacada das coisas, a fé implica envolvimento afetivo; por fim, a fé pode atingir a verdade que a filosofia não alcança.

As diferenças entre perspectiva teológica e filosófica → § 2-3

Isto depende do fato de que o teólogo se serve da *ratio superior* que alcança não as coisas, mas as causas eternas das coisas; a *ratio inferior*, própria do filósofo, se detém, ao contrário, nas coisas. A primeira *ratio* — da qual Agostinho é mestre — leva à sabedoria, a segunda — da qual Aristóteles é o intérprete máximo — leva à ciência.

1 O programa de pesquisa de Alberto Magno

A primeira grande expressão filosófica e científica do impacto de Aristóteles sobre a cultura ocidental latina é a do dominicano Alberto Magno. Foi o mais ilustre catedrático da faculdade de teologia de Paris e foi chamado "Magno" porque seu pensamento científico e filosófico-teológico gozou de grande autoridade enquanto ainda vivia.

Descendente dos duques de Bollstädt, Alberto nasceu em 1193 segundo alguns, em 1206 segundo outros. Depois de um período de magistério em algumas comunidades alemãs, foi ilustre docente em Paris de 1245 a 1248, retornando depois para Colônia. Após breve estadia na corte pontifícia de Anagni como conselheiro e em Ratisbona como bispo, estabeleceu-se em Colônia, onde morreu em 1280.

Entre os escritos científicos dignos de nota, podemos recordar: *Sobre os vegetais e as plantas, Sobre os minerais* e *Sobre os animais*.

Entre seus escritos filosóficos, podemos lembrar: a *Metafísica* e um comentário ao *Liber de causis,* bem como suas paráfrases da *Ética*, da *Física* e da *Política* de Aristóteles.

Por fim, dos seus escritos teológicos são dignos de nota: o *Comentário às Sentenças*, de Pedro Lombardo, a *Summa de creaturis* e o *De Unitate intellectus* (contra os averroístas).

Alberto Magno (falecido em 1280), o mais conspícuo precursor da grande síntese tomista, é aqui representado em um afresco pintado em 1352 por Tomás de Módena na sala do Capítulo do ex-convento dominicano de São Nicolau, hoje Seminário episcopal de Treviso.

Tanto na paráfrase de algumas obras de Aristóteles como em seus escritos originais, Alberto se mostra genuíno admirador da filosofia e da ciência de Aristóteles. *Um de seus méritos mais significativos foi o de ter inserido o aristotelismo no pensamento cristão*, orientando assim a atenção especulativa de seu ilustre discípulo Tomás de Aquino.

O mérito de Alberto consiste muito mais em ter apresentado Aristóteles como patrimônio a assimilar e não como autor que devesse ser conhecido para ser melhor combatido. Entre os filósofos, Aristóteles "é aquele a quem se necessita dar maior crédito em filosofia", como a Agostinho na teologia. Por isso, Alberto colocou-se contra os que combatiam, ou melhor, "blasfemavam" a filosofia de Aristóteles, rigoroso e elevado pensador no que se refere ao "mundo natural".

Aristóteles e Agostinho, portanto, são os principais mestres, aos quais Alberto se refere constantemente e com base nos quais traça a distinção entre filosofia e teologia, que são duas ciências específicas, distintas pelos princípios de conhecimento, pelo sujeito e o objeto de que tratam e pelo fim que perseguem. É verdade que tanto o filósofo como o teólogo tratam da existência de Deus, mas com perspectivas, resultados e finalidades completamente diferentes.

2 A distinção entre filosofia e teologia

Para Alberto, são pelo menos cinco as diferenças entre o *conhecimento filosófico* de Deus e o seu *conhecimento teológico:*

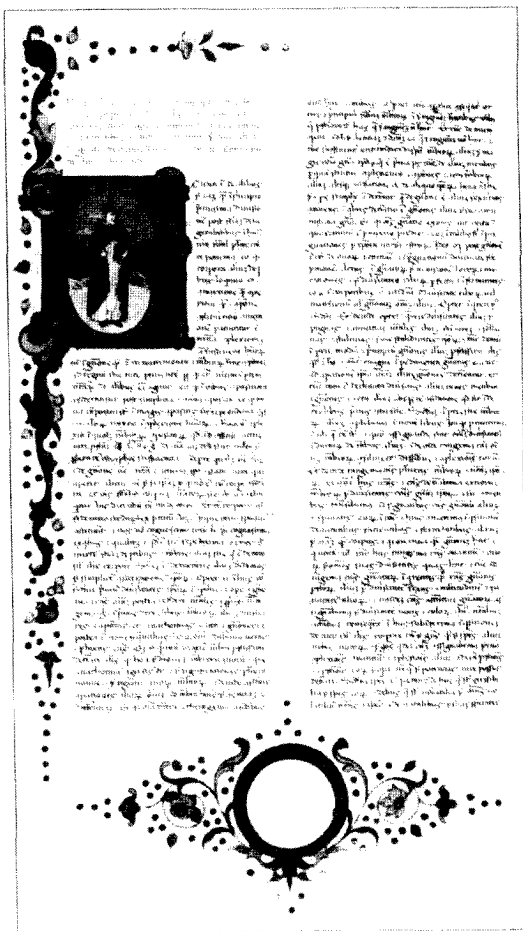
1) no conhecimento filosófico, utiliza-se somente a razão, ao passo que, com a fé, se vai além da razão;

2) a filosofia parte de premissas que devem ser conhecidas por si mesmas, ou seja, imediatamente evidentes, ao passo que na fé há um *lumen infusum* que reflui sobre a razão, abrindo-lhe perspectivas que, de outro modo, seriam impensáveis;

3) a filosofia parte da experiência das coisas criadas, enquanto a fé parte do Deus revelante;

4) a razão não nos diz o que é Deus (*quid sit*), mas a fé o diz, dentro de certos limites;

5) a filosofia é procedimento puramente teorético, ao passo que a fé comporta processo intelectivo-afetivo, porque envolve a existência do homem no amor de Deus.

Apenas para exemplificar a distinção entre filosofia e teologia, basta constatar que o conhecimento da realidade não é único, e sim duplo, conforme consideremos a *res in se*, é objeto da filosofia, ou a *res ut beatificabilis*, objeto da teologia. E não são poucos os problemas a propósito dos quais Alberto apresenta soluções distintas. Por exemplo: ele expõe e mostra compartilhar a psicologia do conhecimento de Aristóteles; ao mesmo tempo, porém, compartilha a psicologia de Agostinho e a doutrina da imagem trinitária na alma humana, no cam-

Página de um códice do De animalibus *de Alberto Magno. A miniatura com a letra capitular representa Alberto Magno com o hábito dos dominicanos (Biblioteca Laurenciana, Florença).*

po da teologia. Alguns historiadores chegaram a se perguntar qual era a doutrina psicológica de Alberto, se a primeira ou a segunda. A resposta, porém, é que ele compartilha ambas as doutrinas, porque são diferentes as ordens de consideração e as perspectivas sob as quais estuda o mesmo "objeto material". O mesmo pode-se dizer do mistério da Santíssima Trindade, que em filosofia considera-se incognoscível, ao passo que em teologia, nas pegadas de Agostinho, ela é interpretável.

O mesmo vale também para o problema da criação: o filósofo prova somente que o mundo não pode ter começado por um movimento de autogeração, mas não chega à idéia da criação, da qual, ao contrário, parte o teólogo. No que se refere ao caráter temporal ou eterno do mundo, a filosofia não pode se pronunciar com argumentos probatórios nem a favor de uma nem de outra tese, bem como a propósito da imortalidade da alma individual; já para o teólogo o mundo é criado e a alma é imortal. Em suma, *theologica non conveniunt cum philosophicis in principiis,* isto é, as coisas teológicas não se conjugam com as coisas filosóficas em seus princípios. Isso ocorre porque "a teologia se baseia na revelação e na inspiração, não sobre a razão". O filósofo diz tudo o que pode ser dito "com base no raciocínio". E com certeza, afirma Alberto, não se pode ter qualquer conhecimento da Trindade, da Encarnação e da Ressurreição a partir de uma perspectiva puramente natural. 2

3 Filósofos gregos e teólogos cristãos

Inimigo do antiaristotelismo que campeava na faculdade de teologia, Alberto apresenta princípios para uma avaliação mais serena das posições contrapostas. Os gregos — e Aristóteles em particular — nos apresentaram análises muito sutis sobre a alma humana, considerando-a porém num enfoque geral. Ou seja: eles tematizaram os objetos que especificam as potências espirituais e sensíveis de um modo geral, estabelecendo modalidades e perspectivas de caráter universal e explorando apenas determinados hábitos e poderes cognoscitivos da psique humana. E não é possível ir mais além partindo dos princípios racionais.

Já os teólogos, considerando a realidade *specialius,* descobriram na alma novas faculdades, correspondentes a aspectos específicos e novos hábitos científicos correlatos, de cuja existência os filósofos sequer suspeitavam. E isso porque eles se serviram daquilo que Agostinho chama *ratio superior,* a parte superior da alma, dando lugar não à ciência, mas à sabedoria. Tal empresa só lhes foi possível porque eles foram iluminados pela Revelação, que, como novo sol, despertou problemas antes desconhecidos. É mister observar aqui que a distinção entre consideração *communior* e *specialior* da realidade cognoscível baseia-se na própria coisa, dotada de estrutura própria e, ao mesmo tempo, de uma *ratio essendi* totalmente referida ao princípio supremo. Assim, o conhecimento pode recair imediatamente sobre a coisa ou sobre a idéia eterna à qual ela se refere. No primeiro caso, a consideração é *communior,* no segundo é *specialior*; a primeira é obra da *ratio inferior,* a segunda da *ratio superior.* Se isso é verdade, então que sentido têm as polêmicas em curso contra o aristotelismo?

Aos defensores radicais das teses — e somente das teses — agostinianas que se empenharam na polêmica antiaristotélica, Alberto endereçou a censura de que só levavam em conta a *ratio superior,* deixando a *ratio inferior* de lado. Se Agostinho é o mestre insuperável na primeira, na segunda o mestre é Aristóteles. Evidenciando o duplo aspecto da realidade e o duplo plano da razão, Alberto mostra a oportunidade de desenvolver tanto uma quanto a outra: a *sapientia*, que se funda na *ratio superior* iluminada pela fé, e a *scientia*, que considera as coisas circunscritas em si, segundo suas causas imediatas. Por isso ele se empenhou a fundo para tornar conhecidas dos latinos as obras de Aristóteles.

Mas a grande síntese especulativa entre a teologia cristã e o aristotelismo não foi obra de Alberto Magno, mas de Tomás de Aquino, do qual falaremos agora.

AVICENA

1 A teoria dos intelectos

No passagem seguinte, Avicena sintetiza todos os possíveis significados do termo "intelecto".

Intelecto é um nome que se usa em sentidos múltiplos.

Chamamos intelecto a saúde mental originária no homem. Sua definição é então: uma faculdade mediante a qual se opera a distinção entre o belo e o feio. Dizemos ainda intelecto aquilo que o homem adquire de leis universais mediante a experiência e se define: significados reunidos no espírito, premissas das quais se descobrem as vantagens e os fins. Em outro sentido se diz que o intelecto é uma louvável disposição que pertence ao homem em seus movimentos, repousos, palavra, escolha.

Estes três sentidos são aqueles em que a massa dos homens usa o termo intelecto;

AVICENNÆ
PHILOSOPHI PRÆCLARISSIMI
AC MEDICORVM PRINCIPIS.

Compendium de anima.
De mahad.i.de dispositione, seu loco, ad quem reuertitur homo, vel anima eius post mortẽ.
Aphorismi de anima.
De diffinitionibus, & quæsitis.
De diuisione scientiarum.

AB ANDREA ALPAGO BELLVNENSI
philosopho, ac medico, idiomatisq; arabici peritissimo, ex arabico in latinũ versa.
Cum expositionibus eiusdem Andreę collectis ab auctoribus arabicis.

OMNIA NVNC PRIMVM IN LVCEM ÆDITA.

VENETIIS APVD IVNTAS M D. XLVI.

Frontispício estampado do Compendium de anima *de Avicena, escrito por André Alpago, 1526.*

mas para os filósofos este tem oito significados:

1) O intelecto do qual fala Aristóteles no *Livro do silogismo* difere da ciência. Este intelecto, diz ele, designa os conceitos, e os assentimentos que provêm à alma mediante o espírito, enquanto a ciência é aquilo que resulta da aquisição exterior. Depois vêm os intelectos recordados no *Livro da alma*.

2) e 3) O intelecto especulativo e o intelecto prático. O primeiro é uma faculdade da alma que recebe a qüididade[1] das coisas universais enquanto elas são universais. O segundo é uma faculdade da alma que é princípio motor da faculdade apetitiva, para aquilo que ela escolheu de particular em razão de um fim entrevisto. Chamam-se intelecto numerosas forças do intelecto especulativo.

4) O intelecto material, faculdade da alma preparada para receber as qüididades das coisas abstraídas das matérias.

5) Intelecto habitual, que é o intelecto material aperfeiçoado de modo a se tornar uma potência vizinha ao ato mediante atuação daquilo que Aristóteles chama de intelecto no *Livro do silogismo*.

6) O intelecto em ato, que é o aperfeiçoamento da alma em uma forma qualquer, ou seja, uma forma inteligível a ponto de entender esta última e encerrar a mesma mediante o ato quando o quiser.

7) O intelecto adquirido, que é uma qüididade abstrata da matéria, a qual é fortemente impressa na alma como uma atuação proveniente da parte exterior.

8) Os intelectos que se dizem agentes, que são todos qüididades completamente puras da matéria.

E eis a definição do intelecto Agente: ele é, enquanto intelecto, uma forma substancial cuja essência é ser qüididade pura de qualquer mistura com a matéria, e isso por si mesmo e não por abstração que outros dele façam fora da matéria e das conexões da matéria, do modo como vem obtida a qüididade de todo ente. Enquanto intelecto Agente ele é uma substância que tem o atributo de que falamos e ao qual pertence a tarefa de fazer passar, iluminando-o, o intelecto material da potência para o ato.

Avicena, organizado
por G. Quadri,
em *Grande Antologia Filosófica*,
Marzorati.

[1] Ou seja, as essências.

ALBERTO MAGNO

2 A natureza do bem

Entre 1236 e 1237 Alberto Magno compôs o Tratado sobre a natureza do bem. *Trata-se de uma obra de juventude, a mais antiga que chegou até nós.*

Como aparece pelo Proêmio, *ela deveria ter sido articulada em sete tratados. De fato, até nós chegaram apenas o primeiro e o segundo, provavelmente os únicos que foram compostos.*

No Proêmio, *além de expor o plano da obra, Alberto Magno "distingue o Bem em si e por si, isto é, Deus, e o bem pelo qual todas as coisas são bem, isto é, o bem de natureza".*

No primeiro tratado ele inicia definindo o bem de natureza que ele identifica "com a ordem, pois todas as criaturas, criadas por Deus, são a ele ordenadas e, seguindo Agostinho, distingue nele o modo, a figura e a ordem. A esta distinção reconduz a do livro da Sabedoria, em que se lê que Deus dispôs todas as coisas conforme o número, medida, peso".

No segundo tratado, em primeiro lugar, define-se o que é o bem genérico e, portanto, Alberto Magno, "com contínuas referências à Bíblia e aos Padres, mostr[a] que este bem se manifesta no homem 'quando fazemos aquilo que devemos fazer e deixamos de lado aquilo que é preciso deixar de lado', e falta 'quando descuramos aquilo que deve ser feito, e quando fazemos aquilo que não

devemos fazer', e se readquire considerando com atenção a matéria de nossas ações e realizando freqüentemente boas ações, para adquirir agilidade ao realizar o bem".

1. Proêmio

"Por que me chamas bom? Ninguém é bom a não ser um só, Deus". Desta resposta do Filho de Deus se compreende que bom se deve entender em dois significados, isto é, como aquilo que é bom por si e substancialmente e é ele próprio sua bondade, e este é apenas Deus; em outro significado se diz que é bom aquilo que não é sua bondade. Agora pretendemos tratar das diferenças entre estes dois bens do ponto de vista moral, invocando o Bem substancial, que, conforme escreve Agostinho no livro sobre a Trindade, é "bem de todo bem" para que, mostrando-se ele próprio na riqueza de sua bondade, descubra um tesouro de bondade a ser cavado, revelando aquilo que, também segundo os que se ocupam de moral, todos desejam, porque, conforme o que diz o Filósofo nas *Éticas*: "Dizem que é bem aquilo a que todos tendem". Da natureza deste bem criado desejamos, portanto, neste tratado fazer uma exposição mais moral do que metafísica, compondo um primeiro tratado sobre o bem de natureza, um segundo sobre o bem da virtude política, um terceiro sobre o bem da graça, um quarto sobre o bem que está nos dons (do Espírito Santo), um quinto sobre o bem das bem-aventuranças, um sexto sobre o bem dos frutos do Espírito, um sétimo e último sobre o bem da felicidade e da bem-aventurança nas quais é plena a perfeição da vida espiritual.

2. A definição do bem de natureza

Voltemos ao primeiro ponto, definindo e dividindo o bem de natureza ou ordem; e tais [bens de natureza] são todas as coisas criadas, que Deus na sua bondade criou e ordenou a si mesmo e à sua glória. Sobre isso lemos no primeiro capítulo do Gênesis: "Viu tudo o que havia feito, e era muito bom"; e no Salmo: "Abrindo tua mão cumulaste de bondade todas as coisas". Agostinho distingue esta bondade em modo, figura e ordem. O modo é o limite de cada coisa, isto é, que põe diante de toda criatura um fim segundo sua essência, a fim de que não apareça disforme caso o ultrapasse para além da medida. A figura é, pois, a forma e a perfeição da coisa em sua natureza. A ordem, por fim, é inclinação ao devido fim da própria natureza. No livro da Sabedoria, a este respeito lemos: "Dispuseste todas as coisas conforme o número, a medida e o peso". O número é a forma que dá à coisa uma disposição proporcionada, conforme diz Boécio no livro *A consolação da filosofia*: "Com os números abraças os elementos, de modo que o frio concorde com as chamas, e as muitas águas com os desertos, e assim o fogo etéreo não voe embora, nem as terras com o próprio peso sejam puxadas para o fundo".

Aqui de fato Boécio chama números as proporções de mistura e de composição, segundo as quais Deus formou os elementos e com estes últimos as coisas compostas, para que nenhum dos componentes se separe do outro e a criatura não seja assim diminuída. A medida é, pois, o modo que circunscreve e limita a coisa, para que não se estenda demasiado ou de modo imperfeito. Peso, finalmente, é a ordem que guarda e conserva a ordem de natureza segundo a inclinação da coisa para o próprio lugar e para o próprio operar. Esta, portanto, é a bondade de natureza que se encontra em toda criatura de Deus; mas também esta bondade Deus ordena e conduz pela mão. Com efeito, esta bondade é um traço da trindade e da unidade: da unidade, porque estes elementos se encontram em uma só coisa; da trindade, porque são três os elementos que se consideram em qualquer coisa. Com efeito, na figura se tem o Filho; no modo ou medida, o Pai, que com seu poder define e limita cada coisa; no peso depois, ou na ordem, o Espírito Santo, que bem ordena toda coisa no bem e a cumula com sua bondade. Nesta bondade, portanto, Deus viu aquilo que havia criado, porque as criaturas para ele, Bem, eram boas e a ele, por sua bondade, eram ordenadas, e por esta bondade "os céus narram a glória de Deus", e o Apóstolo diz: "Boa é toda criatura de Deus". [...]

3. A definição do bem genérico

Bem genérico é definido por alguns mestres como aquilo que genericamente é bem, que pode ser feito bem e mal, mas em si é bem, distinguindo assim entre bem em si e bem por si (*secundum se*). Com efeito, como dizem, as ações boas por si, como por exem-

plo as obras da caridade e da fé etc., jamais são realizadas mal, ao invés, as ações boas em si, isto é, as ações boas por aquilo que há em si mesmas, por vezes podem ser realizadas mal por algum motivo, como por exemplo o dar esmola, que é feito mal quando é feito para conseguir o elogio dos homens, embora permanecendo sempre uma ação boa em si. Se depois aquilo que dizem estes mestres seja verdadeiro ou não, é tarefa de outros considerá-lo atentamente. Eu, na verdade, prefiro definir o bem genérico como aquilo que é o primeiro bem por aquilo que se refere aos costumes. É preciso, portanto, considerar que algumas coisas dependem de nós, outras não; não dependem de nós as criaturas deste mundo, depende de nós aquilo do que somos senhores, como as ações voluntárias, sejam elas atos ou palavras.

Como na natureza uma só coisa é a primeira, e é o sujeito das formas naturais, isto é, a matéria, e tem por vezes uma forma bela, por vezes uma forma feia, também nos costumes, isto é, nas obras de nossa vontade, há uma obra que está sujeita às circunstâncias, e isso se entende como bem genérico e mal genérico, e se reveste por vezes de circunstâncias boas, por vezes de circunstâncias más. Assim, o bem genérico é simplesmente uma ação que tem como termo uma matéria adequada, como dar de comer a um faminto, matar quem deve ser morto e libertar quem deve ser liberto. Com efeito, matéria da ação é aquilo a que se aplica a própria ação. Da mesma forma, mal genérico é a ação que tem como termo uma matéria não adequada, como dar de comer a alguém que está saciado ou matar quem não deve ser morto. E assim também no restante. Portanto, de um lado uma ação genericamente boa pode ser realizada mal, e uma ação genericamente má pode ser bem realizada. Com efeito, se uma ação genericamente boa realiza-se em circunstâncias más, realiza-se em todo caso mal, como dar de comer a um faminto para depois se gabar disso, ou nutrir um fanfarrão; e da mesma forma, matar quem deve ser morto por rancor e desejo de vingança, sem observar a ordem da lei. Ao contrário, uma ação genericamente má pode ser realizada bem, como dar a quem não é preciso dar, mas em nome do profeta e para fazer penitência, e matar quem não deve ser morto, porque assim exigem as acusações e as provas, que são contra ele; o juiz, com efeito, é forçado a proceder conforme as acusações e, portanto, mesmo que apenas com sua consciência, sabe que o acusado é inocente, todavia é forçado a fazer matar quem, conforme a ordem da lei, foi provado ser culpável pelas acusações e pelas deposições das testemunhas.

Depois disso, devemos considerar este bem do ponto de vista moral, mostrando como se manifesta no homem, como falta no mais das vezes e como, uma vez perdido, pode-se reconquistá-lo.

4. Como se manifesta o bem genérico

Portanto, uma vez que este bem consiste em uma justa proporção de nossa ação em relação à matéria, isto é, da coisa que constitui o termo de nossa ação, o bem se manifesta em nós quando fazemos aquilo que devemos fazer, e deixamos de lado aquilo que é preciso deixar de lado, isto é, como diz Gregório Magno: "Dá de comer a quem morre de fome, porque se não lhe dás de comer, tu o matas", e como lemos nos Provérbios: "Liberta aqueles que são levados à morte". "Dar de comer a quem tem fome", com efeito, é restaurar quem deve ser restaurado; da mesma forma, libertar quem é levado à morte por causa da fraude de outro e não por sua iniqüidade, é libertar quem deve ser liberto. E assim também ao realizar esta outra ação encontramos um exemplo de bem genérico; com efeito, Jó diz de si mesmo: "Destroçava as presas do perverso, e de seus dentes arrancava a presa". Com efeito, "destroçar as presas do perverso" é destroçar aquilo que deve ser destroçado, e "arrancar de seus dentes a presa" é libertar quem deve ser liberto.

Para a primeira ação, isto é, restaurar quem deve ser restaurado, são desculpados o sacerdote Abimelec, que deu de comer a Davi o pão consagrado da apresentação, e os discípulos do Senhor que colheram espigas no dia de sábado. Para a segunda ação, isto é, libertar quem deve ser liberto, louva a si mesmo Davi quando, no acampamento contra os filisteus, diante de Saul diz ter matado o leão, isto é, os tiranos que oprimiam injustamente o povo de Deus, e o urso, isto é, os amantes dos prazeres e blasfemadores contra os quais deve ser feita justiça.

Da mesma forma, o homem deve matar em si mesmo aquilo que deve ser morto, isto é, a concupiscência e o pecado, como diz o Apóstolo: "Castigo meu corpo [...]", e aos Romanos: "Considerai a vós mesmos como mortos em relação ao pecado, mas vivos em relação a Deus". Mata em si o leão quando

afasta da ira o poder irascível de sua alma, o urso quando apaga o concupiscível, porque não realizas seus desejos: dá de comer a quem deve ser restaurado quando nutre sua alma com o pão da vida, isto é, da graça celeste, como pedimos ao rezar todos os dias: "Dá-nos hoje nosso pão cotidiano".

5. Como falta o bem genérico

Devemos agora considerar por quais ações este bem mais facilmente falta. Ora, estas ações são duas, isto é, quando descuramos aquilo que deve ser feito, e quando fazemos aquilo que não devemos fazer. Como de fato em nosso corpo o bem da saúde é danificado de dois modos, isto é, quando não nos é subministrado o necessário, e neste caso a saúde se arruína por uma carência, e também quando fazemos coisas danosas à saúde ou ingerimos coisas danosas ao corpo, como um veneno: da mesma forma também o bem genérico dos costumes é destruído de dois modos, porque se consuma por inanição quando, descurando fazer aquilo que devemos fazer, não subministramos à alma o necessário; e é morto pelo veneno do pecado, quando fazemos aquilo que não devemos fazer.

6. Como se readquire o bem genérico

Para readquirir o bem genérico há para o homem duplo caminho: o primeiro consiste em sempre adequar suas ações àquilo a que se aplica a própria ação, isto é, ao considerar, com previdente solicitude, o que tem à disposição, e para dele fazer conta a fim de regular sua ação, adequando-a. Outro caminho consiste em realizar freqüentemente diversas boas ações, porque a freqüência é, por assim dizer, a mãe da facilidade para realizar o bem.

A propósito do primeiro caminho se diz no Gênesis que Isaac, quando Rebeca foi até ele, tinha saído para passear pelo campo; "o campo", com efeito, em que nós devemos trabalhar com fadiga é o nosso comportamento; aí "passeamos" quando com previdente solicitude cuidamos que cada ação nossa se una de modo justo à matéria à qual se deve aplicar. Por isso diz o Eclesiástico: "Se fazes o bem [...] e em tuas boas ações haverá muita graça", e ainda: "Beneficia o justo e disso terás uma grande recompensa, talvez não dele, mas certamente do Senhor". Por isso também quem quer construir uma casa, primeiro examina e mede a matéria de que dispõe, para ver como dela se pode servir, e depois torna sua ação adequada à matéria. E assim ensina o Filósofo na *Ética*, dizendo: "É um bom sapateiro aquele que dos couros à sua disposição extrai o melhor calçado"; e da mesma forma é bom moralmente quem realiza a ação melhor e mais conveniente em relação à matéria com a qual deve agir.

A propósito do segundo caminho, isto é, da realização de muitas boas ações, para que da freqüência nasça a facilidade, se diz nos Provérbios: "Vá até a formiga, preguiçoso, e aprende a sabedoria; ela, com efeito, embora não tendo um chefe, recolhe para si o alimento durante o tempo da ceifa". E ainda, de modo egrégio, com quatro metáforas no fim dos Provérbios o ensina Salomão, dizendo: "São quatro as coisas menores da terra, mas são mais sábias que os sábios: as formigas, povo sem força, que recolhem o alimento durante o tempo da ceifa; as lebres, povo fraco, que põem na rocha sua toca; os gafanhotos, que não têm rei, mas saem todos divididos em fileiras; as lagartixas, que se podem prender com as mãos, mas habitam nos palácios dos reis".

E aqui estão indicados os quatro frutos da realização de muitas ações boas. Primeiramente méritos em abundância, que são o alimento da alma; mesmo se a formiga é um animal pequeníssimo e pode transportar apenas um pouco por vez, todavia muitas formigas, com o vaivém contínuo, conseguem acumular muito. Como, com efeito, diz o Filósofo [Aristóteles]: "uma andorinha não faz o ninho" com um só vôo, mas com mais e mais vôos; também se apenas uma ação parece pequena, todavia muitas ações adquirem ricos méritos. Assim as abelhas produzem mel e cera, não uma só, mas muitas, e não com um só vôo, mas com muitos.

O segundo fruto é que o homem, embora sendo fraco, realizando freqüentemente muitas boas ações torna-se forte no bem. A lebre, com efeito, é o homem tímido no combate ao pecado. Todavia, com uma ação depois da outra sobe sobre a firmíssima rocha do hábito e ali põe o berço do repouso na virtude, para não ter de sofrer os assaltos dos vícios.

O terceiro fruto é que, mesmo se o homem, fraco por sua origem, não tem um rei que possa cuidar de suas tarefas e das guerras, todavia, impelindo (como um gafanhoto) um salto da terra, deste e daquele bem nasce uma multidão, que vai contra o diabo. Por isso, no Cântico dos cânticos se diz da esposa que é "terrível como esquadrão".

O quarto fruto é que, mesmo que o céu e o reino dos céus estejam muito longe de nós, todavia, arrastando-nos continuamente como as lagartixas, com nossas ações habitaremos no céu "nos palácios dos reis" santos, daqueles reis, digo, que no Apocalipse dizem: "Fizeste de nós um reino para nosso Deus". Com efeito, são reis todos aqueles que recebem a coroa no reino dos céus.

Alberto Magno,
O bem.

A grande síntese de Tomás de Aquino

I. A vida e as obras de Tomás

• Tomás nasceu em Roccasecca em 1221. Apesar da hostilidade da família, entrou na ordem dos dominicanos, e de 1248 a 1252 foi discípulo de Alberto Magno. A seguir ensinou em Paris e depois nas principais universidades européias (Colônia, Bolonha, Roma, Nápoles), conforme era costume dos dominicanos. Morreu em 1274 no mosteiro de Fossanova.

A vida → § 1

• Santo Tomás é o representante máximo da Escolástica. Sua filosofia é considerada como *preambulum fidei*, ou seja, como preparação para a fé, mas exatamente por isso ela goza de autonomia própria. Além disso, a filosofia de Tomás tem uma função apologética, pois permite discutir com quem não aceita nenhuma fé.

A filosofia como preambulum fidei → § 2

1 Tomás, um dos maiores pensadores de todos os tempos

Expoente máximo entre os escolásticos, verdadeiro gênio metafísico e um dos maiores pensadores de todos os tempos, Tomás de Aquino elaborou um sistema de saber admirável pela transparência lógica e pela conexão orgânica entre as partes, de índole mais aristotélica do que platônico-agostiniana.

Italiano pelo lado do pai, Landolfo, conde de Aquino, e normando pelo lado da mãe, Teodora, Tomás nasceu em Roccasecca, no sul do Lácio, em 1221. Teve sua educação primária na abadia de Montecassino, para onde foi levado na esperança de que contribuísse para o brilho do sobrenome da família. Com efeito, o abade de Montecassino era poderoso feudatário. Mas, devido às contínuas guerras entre papa e imperador, a abadia foi logo reduzida a estado de abandono desolador e de triste decadência. Por essa razão, Tomás prosseguiu seus estudos em Nápoles, na universidade recentemente fundada por Frederico II.

Foi aí que entrou em contato com a ordem dos dominicanos, muitos dos quais dedicavam-se ao estudo e ao ensino universitários. E decidiu ingressar na ordem, atraído pela nova forma de vida religiosa, aberta para as novas instâncias sociais, envolvida no debate cultural, e livre de interesses mundanos. Sua decisão foi firme e, apesar da oposição da família, expressa por várias formas, tornou-se irrevogável.

Discípulo de Alberto Magno em Colônia entre 1248 e 1252, logo mostrou seu talento especulativo. Convidado pelo mestre a expor seu ponto de vista sobre uma *quaestio* que estava sendo debatida, Tomás, que era chamado de "boi mudo" pelo comportamento reservado e silencioso, expôs o problema com tanta profundidade e limpidez que levou Alberto a exclamar: "Este moço, que nós chamamos de 'boi mudo', mugirá tão forte que se fará ouvir no mundo inteiro!"

Em 1252, quando o mestre-geral da ordem solicitou um jovem bacharel (hoje, se diria professor-assistente) para encaminhar à carreira acadêmica na Universidade de Paris, Alberto não hesitou em indicar Tomás.

Ensinou em Paris de 1252 a 1254 como *baccalaureus biblicus,* e de 1254 a 1256 como *baccalaureus sententiarius.* Nada temos do seu ensino bíblico, mas, dos seus comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, resta-nos o monumental *Scriptum in libros quattuor sententiarum.* Ademais, são desse período os opúsculos *De ente et essentia* e *De principiis naturae,* nos quais Tomás expõe os princípios metafísicos gerais em que iria inspirar suas reflexões posteriores.

Superados os obstáculos interpostos pelos "mestres seculares", ele foi agraciado com o título de *magister* em teologia, juntamente com são Boaventura, obtendo uma cátedra em Paris, onde ensinou de 1256 a 1259. Remontam a esse período as *Quaestiones disputatae de veritate,* o *Comentário* ao *De Trinitate* de Boécio e a *Summa Contra Gentiles.*

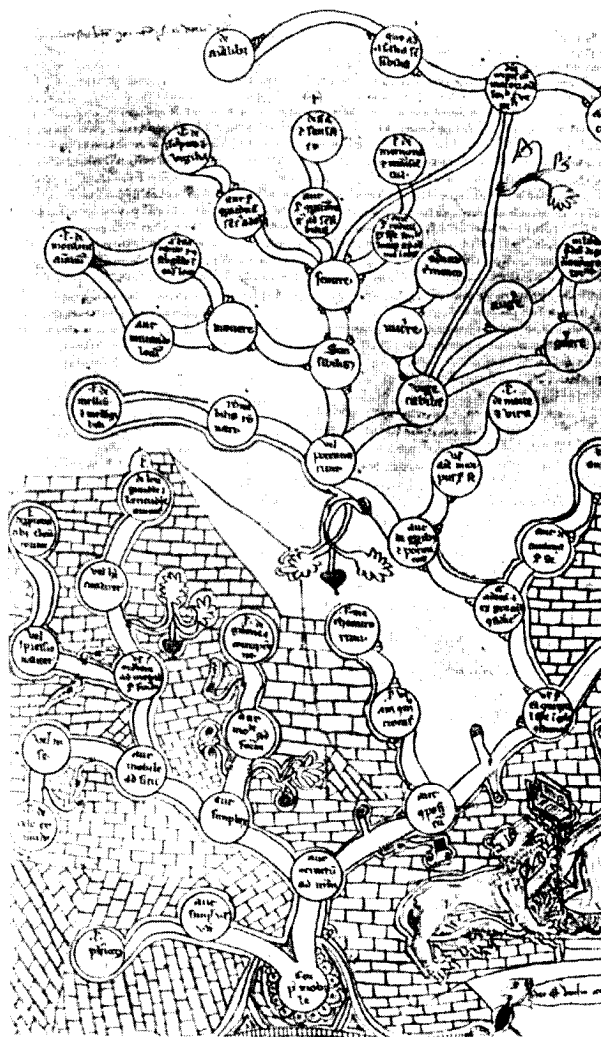
Depois desse período parisiense, Tomás peregrinou pelas maiores universidades européias. Pertencem a essa época as *Quaestiones disputatae de potentia,* o *Comentário* ao *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio, o *Compendium theologiae* e o *De substantiis separatis.*

Chamado pela segunda vez a Paris, para combater os antiaristotélicos e os averroístas, que tinham em Siger de Brabante o seu porta-voz, ele escreveu o *De aeternitate mundi* e o *De unitate intellectus contra averroistas,* e preparou o esboço de sua obra maior, a *Summa theologiae,* iniciada em sua estadia em Roma e Viterbo, continuada em Paris e depois em Nápoles, mas não concluída.

Sua saúde estava em declínio. Ele chegou a dizer ao seu fiel amigo e secretário Reginaldo de Piperno, que o exortava a terminar sua obra: *Raynalde, non possum, quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae* ("Reginaldo, não posso, porque todas as coisas que escrevi me parecem inépcias"). E, diante da insistência de Reginaldo, repetiu: *Videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi* ("Parecem-me inépcias em relação às coisas que vi e que me foram reveladas"). Dessa declaração emerge o sentido de pequenez e quase de inutilidade da própria obra, que um homem profundamente religioso como ele experimentava diante do mistério da morte e da esperança do encontro com Deus.

Foi surpreendido pela morte aos 53 anos, em 7 de março de 1274, no mosteiro cisterciense de Fossanova, quando viajava para Lião, para onde ia, por ordem do papa Gregório X, precisamente para participar de um Concílio.

2 Razão e fé, filosofia e teologia

Na abertura da *Summa contra gentiles,* Tomás faz suas as palavras de Hilário de Poitiers: "Sei que devo a Deus, como prin-

Miniatura tirada de um manuscrito do De unitate intellectus *de Tomás de Aquino (Biblioteca Ambrosiana, Milão).*

cipal dever de minha vida, que cada palavra minha e cada sentido meu falem dele". *O objeto primário de suas reflexões é Deus, não o homem ou o mundo*, porque somente no contexto da revelação é que se torna possível raciocinar sobre o homem e o mundo.

Muito se tem discutido sobre se existe ou não uma *razão* autônoma da *fé* em Tomás, ou seja, uma filosofia distinta da teologia. A verdade é que em Tomás há uma razão e uma filosofia como *preambula fidei*. A filosofia tem sua configuração e sua autonomia, mas não exaure tudo o que se pode dizer ou conhecer. Assim, é preciso integrá-la a tudo o que está contido na *sacra doctrina* em relação a Deus, ao homem e ao mundo. A diferença entre a filosofia e a teologia não está no fato de que uma trata de certas coisas e a outra de outras coisas, porque ambas falam de Deus, do homem e do mundo. A diferença está no fato de que a primeira oferece um conhecimento imperfeito daquelas mesmas coisas que a teologia está em condições de esclarecer em seus aspectos e conotações específicos relativos à salvação eterna.

A fé, portanto, melhora a razão assim como a teologia melhora a filosofia. *A graça não suplanta, mas aperfeiçoa a natureza.* E isso significa duas coisas:

a) a teologia retifica a filosofia, não a substitui, assim como a fé orienta a razão, não a elimina;

b) a filosofia, como *preambulum fidei,* tem sua autonomia, porque é formulada com instrumentos e métodos não assimiláveis aos da teologia.

3 A teologia não substitui a filosofia

Na *Summa contra gentiles,* falando a propósito das verdades relativas a Deus, Tomás escreve: "Há algumas verdades que superam todo poder da razão humana, como, por exemplo, a verdade de que Deus é uno e trino. Outras verdades podem ser pensadas pela razão natural, como, por exemplo, as verdades de que Deus existe, de que Deus é uno, e outras mais". Enquanto, em outras obras, ele expõe conjuntamente as verdades naturais e sobrenaturais, aqui os três primeiros livros são dedicados às verdades que ele considera acessíveis à razão. No primeiro livro, por exemplo, em que fala de Deus, não aborda a questão da Trindade; já as verdades conhecidas somente pela Revelação as reúne no quarto livro.

É preciso partir das verdades "racionais", porque é a razão que nos une. Escreve santo Tomás: "É necessário recorrer à razão, à qual todos devem assentir". É sobre essa base que se podem obter os primeiros resultados universais, porque racionais, com base nos quais se pode depois construir um discurso de aprofundamento de caráter teológico. Discutindo com os judeus, pode-se assumir como pressuposto o Antigo Testamento; discutindo com os heréticos, pode-se assumir toda a Bíblia. Mas que pressuposto pode tornar possível a discussão com os pagãos ou gentios senão aquilo que nos assemelha, isto é, a razão?

Tomás (1221-1274) marca o ápice da Escolástica medieval. É unanimemente considerado o máximo dos filósofos medievais (Coleção Gioviana, Florença).

Anteporta da primeira edição estampada da Opera omnia *de Tomás de Aquino (Roma, 1570). O filósofo é retratado entre duas mulheres que simbolizam a Teologia e a Filosofia.*

A esse motivo, de índole apologética, devem-se acrescentar duas considerações de caráter mais geral, isto é, no sentido de que a razão constitui nossa característica. Deixar de utilizar essa força, mesmo que em nome de uma luz superior, seria deixar de lado uma exigência primordial e natural. Ademais, existe um *corpus* filosófico que é fruto de tal exercício racional, como a filosofia grega, cujos resultados foram apreciados e utilizados por toda a tradição cristã. Por fim, Tomás tinha a convicção de que, apesar de sua radical dependência de Deus no ser e no agir, o homem e o mundo gozam de relativa autonomia, sobre a qual deve-se refletir com os instrumentos da razão pura, fazendo frutificar todo o potencial cognoscitivo para responder à vocação original de "conhecer e dominar o mundo". Assim, o saber teológico não suplanta o saber filosófico nem a fé substitui a razão, até porque, e este é o último motivo, a fonte da verdade é única. 1

II. A ontologia

Ente lógico e ente real → § 1-2

• A metafísica de Tomás distingue o ente da essência e privilegia o primeiro em relação à segunda. O ente pode ser lógico (conceitual) e real (extramental). O ente lógico tem a função de unir mais conceitos, mas isso não significa que para cada ente lógico corresponda um ente real (por exemplo, ao conceito de cegueira não corresponde nenhum ente real). É esta a posição do "realismo moderado" que recorre ao poder de abstração do intelecto para explicar os universais.

O ser por analogia → § 3

• Tudo o que existe é ente e, portanto, também Deus e o mundo. Todavia, Deus e o mundo são entes de modo diverso: o ser se predica deles por analogia; Deus *é* o ser, o mundo *tem* o ser.

Ser necessário e ser contingente → § 3

• A essência é o "o que é" de uma coisa, mas é apenas potência de ser: apenas em Deus potência e existência coincidem; no mundo e no homem não há correspondência entre potência de ser e existência real. Por este motivo, apenas Deus é necessário (possui como próprio o ato de ser): o mundo, ao contrário, é contingente, porque possui o ser apenas por participação.

O ser prevalece sobre a essência → § 4

• Em Tomás o ato de ser tem proeminência sobre a essência, a tal ponto que sua filosofia pode ser considerada uma metafísica do ser. O problema dominante é, portanto, estabelecer o que é o ser (e não o que é a essência), ou por que existe o ser e não o nada. Mas a solução pertence ao âmbito do mistério, e ao homem cabe maravilhar-se a cada momento do fato de que tudo o que é existe, enquanto seria mais lógico que não existisse. Diverso, porém, é o discurso sobre os modos de ser que são para nosso filósofo as dez categorias.

Os transcendentais do ser → § 5

• Todo ente compreende em si o uno, o verdadeiro e o bom (os assim chamados transcendentais do ser), motivo pelo qual se pode dizer que o ser é uno, verdadeiro e bom.

Omne ens est unum → § 5.1

• Dizer que o ser é uno significa afirmar que ele é intrinsecamente não contraditório; mas também neste caso a unidade se predica de Deus e do homem apenas por analogia. Deus, com efeito, é verdadeiramente simples; o homem, ao contrário, é uma unidade por composição (essência + *actus essendi*).

Omne ens est verum → § 5.2

• O verdadeiro é um transcendental do ente no sentido de que todo ente é inteligível. Mas isso pode ser dito em dois sentidos: de um lado, para afirmar que existe uma verdade ontológica (todo ente é verdadeiro porque se adapta ao intelecto divino que o pensa), e por outro lado para afirmar que existe uma verdade lógica, que é a adequação da nossa mente humana ao objeto. A verdade de um ente depende do grau de ser que possui; neste sentido, Deus, que é sumo ente, é também suma verdade.

Omne ens est bonum → § 5.3

• Por fim, tudo o que é, é também bom porque é fruto da bondade difusiva de Deus. Nessa luz Deus se apresenta como Sumo bem.

Semelhança e dessemelhança de Deus com o criado: a relação de analogia e a teologia negativa
→ § 6-7

• Dado que Deus é causa do criado, o próprio criado apresenta algumas semelhanças com Deus. Por outro lado, a transcendência de Deus implica também uma insuperável dessemelhança entre o Criador e o criado, a ponto de nosso conhecimento de Deus (pelo fato de que Deus não tem nenhuma essência específica) tornar-se impossível, e exprimível apenas por via negativa. Essa contemporânea semelhança e dessemelhança do mundo com Deus constitui a relação de analogia.

1 O conceito de ente

Tomás expõe as linhas fundamentais da metafísica em sua obra juvenil *O ente e a essência,* onde explicita os conceitos de *ente* e de *essência,* delineando os traços característicos das premissas teoréticas que sustentarão sua construção filosófico-teológica.

O conceito fundamental é o de ente, com o qual se indica qualquer coisa que exista. Ele pode ser tanto *lógico* ou puramente conceitual, como *real* ou extramental. Essa distinção é da maior importância, porque significa que nem tudo o que é pensado existe realmente. O ente lógico e o ente real são duas vertentes que se precisa manter distintas.

2 O ente lógico

Pois bem, o ente lógico se expressa pelo verbo auxiliar *ser,* conjugado em todas as formas: "A sua função é a de unir vários conceitos, sem com isso pretender que eles existam efetivamente na realidade, pelo menos do modo como são concebidos por nós. Nós usamos o verbo 'ser' para expressar conexões de conceitos, que são verdadeiras enquanto ligam corretamente tais conceitos, mas não expressam a existência dos conceitos que ligam. Quando dizemos que 'a afirmação é contrária à negação' ou que 'a cegueira está nos olhos', falamos a verdade, mas esse 'está' não significa que existe a afirmação nem que existe a cegueira. Existem homens que afirmam e existem coisas sobre as quais podem-se pronunciar afirmações, mas não existem afirmações. Existem olhos privados de sua função normal, mas não existe a cegueira: a cegueira é o modo pelo qual o intelecto expressa o fato de que certos olhos não vêem" (S. Vanni Rovighi). Assim, nem tudo o que é objeto do pensamento existe no modo como é pensado. Não se devem hipostatizar os conceitos, acreditando que cada um deles tenha uma correspondência na realidade.

Nesse sentido, é compreensível o *realismo moderado* de Tomás, segundo o qual o caráter universal dos conceitos é fruto do poder de abstração do intelecto. O universal não é real, porque somente o indivíduo é real. Essa universalidade, porém, não está privada de algum fundamento na realidade, da qual, com efeito, se deduz. Elevando-se acima da experiência sensível, o intelecto alcança uma universalidade que, em parte, é expressão de sua ação de abstração e em parte é expressão da realidade.

3 O ente real e a distinção entre essência e existência

Toda realidade, tanto o mundo como Deus, é ente, porque tanto o mundo como Deus existem. O ente diz respeito a tudo, tanto ao mundo como a Deus, mas de modo analógico, porque Deus *é* ser, mas o mundo *tem* ser. Em Deus, o ser se identifica com sua essência, razão pela qual também é chamado "ato puro" e "ser subsistente", mas na criatura, ao contrário, se distingue da essência, no sentido de que esta não é a existência, mas tem a existência, ou melhor, o ato graças ao qual não é mais lógica, mas sim real.

Esses dois conceitos tão freqüentes, de *essência* e *ato de ser (actus essendi)*, são as duas pilastras do ente real. A essência indica "o que é" uma coisa, ou seja, o conjunto

dos dados fundamentais pelos quais os entes — Deus, o homem, o animal, a planta — se distinguem entre si. No que se refere a Deus, a essência se identifica com o ser, mas para todo o resto significa aptidão para ser, isto é, potência de ser (*id quod potest esse*). O que significa que, se as coisas existem, não existem necessariamente, podendo também não existir, e se existem, podem perecer e não existir mais. Sua essência é aptidão para ser e não, como em Deus, identificação com o ser. E como a essência das criaturas não se identifica com a existência, o mundo, em seu conjunto e em cada um de seus componentes, não existe necessariamente, ou seja, é *contingente,* podendo ser ou não ser.

Por fim, enquanto é contingente, o mundo, se existe, não existe por sua virtude — pois sua essência não se identifica com a existência — mas em virtude de outro, cuja essência se identifica com o ser, isto é, Deus. Esse será o núcleo metafísico que sustentará as provas de santo Tomás em favor da existência de Deus.

Nesse conjunto, fica evidente que, se o discurso sobre a *essência* é fundamental, mais fundamental ainda é o discurso sobre o ser, ou melhor, sobre o *ato de ser,* possuído originalmente por Deus, e de forma derivada ou por *participação* pelas criaturas. 2

4 Novidade da perspectiva tomista em relação à ontologia grega

Não sem razão a metafísica de Tomás foi definida como metafísica do ser ou do *actus essendi.* Com efeito, o ser é o ato que realiza a essência, que em si mesma não passa de poder-ser. Trata-se, portanto, de filosofia do ser, não de filosofia das essências ou dos entes, mas do ser que permite às essências se realizarem e se transformarem em entes. Trata-se, pois, de uma perspectiva inteiramente nova em relação à ontologia grega. Como reflexo disso, as perguntas mais típicas dessa filosofia não dizem respeito às essências, mas ao *ser:* o que é o ser e por que ele existe ao invés do nada?

Sendo a metafísica do ser, a metafísica de Tomás pretende nos oferecer um fundamento do saber mais profundo do que o das essências, um fundamento que funda a realidade e a própria possibilidade das essências.

Pois bem, diante desse tema do ser, parece-nos necessário dizer logo que ele pertence ao âmbito do mistério, do indizível, já que funda a própria possibilidade de todo discurso. É um fundamento que não buscamos, pelo simples fato de que está sempre já presente no fato de ser dos entes, nesse milagre pelo qual o que poderia não ser existe de fato. Trata-se da redescoberta da estupefação diante do mistério do ser, fazendo renascer a estupefação originária que desperta em nós quando percebemos o dom inestimável e indizível do ato graças ao qual somos tirados do nada para o ser. Esse é o primeiro e fundamental alicerce, que obscurece o problema posterior do *modo* de ser, expresso por Tomás com as dez categorias (a substância e os nove acidentes), que são tentativas de descrever todos os possíveis *modos* de ser.

Tal filosofia é otimista, porque descobre um sentido profundo no fundo daquilo que existe; é uma filosofia do concreto, já que o ser é o ato graças ao qual as essências existem de fato. Mas também é a filosofia do crente, porque só o crente pode propor as essências à discussão e captar o ato básico e positivo graças ao qual existe algo ao invés de nada. Mas esse discurso nos leva a falar das conotações do ser ou transcendentais (uno, verdadeiro, bom).

5 Os transcendentais: o ente como uno, verdadeiro, bom

A noção de "transcendental" implica a identificação total de "uno", "verdadeiro" e "bom" com o *ente,* no sentido em que são inseparáveis dele, a ponto de se converterem totalmente entre si. De modo que dizer que o uno, o verdadeiro e o bom são os transcendentais do ser significa dizer que o *ser é uno, verdadeiro e bom.*

5.1 A unidade do ente ("omne ens est unum")

Dizer que o ser é uno significa dizer que ele é intrinsecamente não contraditório, não sendo dividido, embora seja parti-

cipável. Aliás, a unidade depende do grau de ser, no sentido de que, quanto maior é o grau de ser que se possui, maior é a unidade. A unidade de um monte de pedras é menor do que a unidade de Pedro ou de Paulo, porque o ser possuído por um e por outro é diferente. A filosofia de Tomás não é filosofia da unidade, mas sim filosofia do ser e, conseqüentemente, da unidade. O ser é o fundamento da unidade: a unidade de Deus é diferente da unidade de Pedro e esta da unidade de uma pedra, precisamente por causa dos diversos graus de ser. A unidade de Deus é a unidade da simplicidade, porque o ser é total; a unidade de Pedro é a unidade da composição (essência + *actus essendi)* como o é a unidade da pedra, só que em grau inferior. A unidade transcendental não é identificável com a unidade numérica: a primeira diz respeito a todo ente, ao passo que a segunda só aos entes quantitativos, isto é, aqueles entes que, de posse da quantidade ou matéria, são mensuráveis. A unidade transcendental pertence ao âmbito da metafísica, ao passo que a unidade numérica, ao âmbito da matemática.

Letra capitular com iluminura, representando santo Tomás.

5.2 A verdade do ente ("omne ens est verum")

O verdadeiro é um transcendental do ente no sentido de que todo ente é inteligível, racional. Nesse ponto, deve-se destacar que, no livro VI da *Metafísica,* à pergunta se a metafísica deve tratar da verdade, Aristóteles responde de forma negativa. E a razão é a seguinte: a metafísica trata do ser real e não da verdade, que não está nas coisas, mas sim na mente, ou melhor, no juízo do intelecto, que compõe e decompõe os conceitos e os liga entre si. Mais do que na metafísica, o lugar para se tratar da verdade é a *lógica,* já que a verdade está no pensamento e não na realidade.

Tomás, embora dando o devido espaço à lógica e à abordagem de seus princípios fundamentais (*princípio de identidade, princípio da não-contradição, princípio do terceiro excluído* e anexos a eles relativos), considera que a metafísica também deve tratar da verdade, pelo fato de que o mundo e as criaturas individualmente são expressão do projeto divino, são fruto do pensamento de Deus. Assim, quando ele afirma que todo ente é verdadeiro, quer dizer que todo ente é expressão do arquiteto supremo que, ao criar, pretendeu realizar um projeto preciso. E essa é a *verdade ontológica,* isto é, a adequação de um ente, de todo ente, ao intelecto divino (*adaequatio rei ad intellectum*). A verdade ontológica deve-se distinguir da *verdade lógica* ou verdade humana, que é ou deve tender a ser adequação de nosso intelecto às coisas (*adaequatio intellectus nostri ad rem*).

O que se disse sobre a unidade vale também para a verdade ontológica. A verdade do ente depende do grau de ser que ele possui. Deus é a suma verdade porque é o sumo ser. Os entes finitos são mais ou menos verdadeiros com base no grau de ser ou de participação no ser divino. Todos os entes, porém, são verdadeiros, porque cada qual a seu modo expressa um projeto, tem uma razão de ser, apresenta uma vocação: alguns são necessariamente fiéis a tal vocação; outros, dotados de inteligência e vontade, podem ser fiéis ou trair tal vocação, que, no entanto, permanece inscrita em sua essência ou natureza, como uma espécie de permanente lembrete.

5.3 A bondade do ente ("omne ens est bonum")

Embora não se possa considerá-la a tese fundamental, esta certamente é a tese que qualifica a metafísica de Tomás como cristã. Tudo aquilo que existe, todo ente, é bom, porque é fruto e expressão da bondade suprema e livremente difusiva de Deus. Assim como uma idéia musical não pode ser expressa por meio de um único som, pela riqueza dela e pela pobreza deste, da mesma forma a suprema bondade de Deus não pode se revelar por meio de uma única criatura. Com suas infinitas maravilhas, o mundo é uma primeira tentativa de expressar tal bondade. Assim, todas as coisas, singularmente e em seu conjunto, são boas, porque possuem um grau de ser e de perfeição. *Omne ens est bonum quia omne ens est ens.* O cristão não pode ser pessimista. Ele é radicalmente otimista. E a estupefação admirada diante do criado reflete atitude ainda mais radical, precisamente a atitude de quem se sente partícipe da bondade de Deus e sente-se orgulhoso de descobrir tal dependência, que exalta e não humilha.

Mas, se todo ente é bom porque, a seu modo, todo ente é uma perfeição, da mesma forma todo ente é bom porque é objeto de uma vontade ou, em geral, de uma apetência ou desejo. *Bonum est quod omnia appetunt*, ou seja, a bondade implica o desejo de tal perfeição. As coisas são boas enquanto queridas por Deus de forma geradora — Deus cria amando —; pelo homem de forma derivada: o homem ama as coisas porque são boas. Partindo da perspectiva do bem enquanto algo por nós desejado, Tomás distingue o *bem honesto*, que é o bem desejado por si mesmo; o *bem útil*, que é o bem desejado como meio para conseguir alguma outra coisa; o *bem deleitável*, que é o bem desejado pelo prazer que oferece. A essa altura, é óbvio que o bem honesto e deleitável é Deus e que os outros bens são tais tendo em vista o fim a que devem conduzir.

■ **Transcendentais.** Com este termo indicam-se as propriedades que competem a todo ser, e que, portanto, transcendem (vão além) as categorias singulares.
Os principais são o "uno", o "verdadeiro" e o "bom" (mas poderíamos acrescentar também o "belo"):
– o uno indica a simplicidade e a não contraditoriedade do ente;
– o verdadeiro indica a cognoscibilidade e a racionalidade do ente;
– o bom indica a amabilidade e o grau de perfeição do ser.

6 A analogia do ser

No livro IV da *Metafísica,* Aristóteles escreve que o ente se predica das coisas de modo múltiplo e diverso, mas sempre em relação a um ente privilegiado, a uma essência particular, não equivocamente, mas como se atribui o "ser sadio" ao ser vivo, à medicina que é sua causa e à cor do rosto que é seu efeito. Da mesma forma ocorre com o ser: são seres a substância e os acidentes, mas a substância de modo particular, principal, primeiro e privilegiado, e os acidentes somente enquanto modificações secundárias da substância. Disso tudo, evidencia-se que Aristóteles se interessa pela razão horizontal dos seres entre si e fala da analogia em relação à substância e aos acidentes. Já Tomás de Aquino, embora estabelecendo a posição de que o ser diz respeito aos entes finitos, se interessa mais pela relação entre Deus e o mundo, diferentemente de Aristóteles. Este se move em direção horizontal, Tomás em direção vertical, fazendo referência particular ao transcendente. E, a esse propósito, fala da analogia que, além de esclarecer a relação entre os entes finitos, torna precisa a relação entre Deus e as criaturas, entre o infinito e o finito.

À medida que participam do ser de Deus, as criaturas em parte se assemelham a ele e em parte não. Não há *identidade* entre Deus e as criaturas, mas também não há *equivocidade* (isto é, diferença absoluta), pois sua imagem está refletida no mundo. Assim, há entre Deus e as criaturas uma relação de semelhança e dessemelhança. Pois bem, semelhança e dessemelhança, tomadas conjuntamente, constituem uma relação de *analogia,* no sentido de que aquilo que se

predica das criaturas pode-se predicar de Deus (e por isso Deus é semelhante às criaturas), mas não do mesmo modo nem com a mesma intensidade (e, portanto, em tal sentido, Deus e as criaturas são dessemelhantes).

■ **Analogia.** Com este termo indica-se a relação de participação que existe entre o ser infinito de Deus criador e o ser finito dos entes criados: trata-se de uma relação analógica, isto é, de semelhança, intermediária entre a univocidade e a equivocidade, o que significa nem completamente idêntico nem completamente diferente.
O ser é o conceito analógico por excelência, enquanto se predica de toda realidade, porém seu modo varia essencialmente de um gênero para o outro.

7 Transcendência de Deus e teologia negativa

O fundamento metafísico da analogia está no fato de que, causando, a causa transmite-se a si mesma, de certo modo, ao causado. A semelhança, portanto, não é uma qualidade adicional, um acidente que se acrescenta do exterior, mas é co-essencial à natureza do efeito, do qual nada mais é do que o sinal externo. Quem recorda as implicações do ser e suas propriedades não se surpreenderá diante da observação de.que o mundo é sagrado, porque sua relação de dependência em relação a Deus está inscrita em seu próprio ser.

Assim como é bastante vivo o sentido de semelhança, também é muito vivo o sentido de dessemelhança entre criador e criaturas. Estabelece-se aqui o sentido da *transcendência de Deus* e, portanto, o sentido da *teologia negativa*. Se é certo que conhecemos alguma coisa de Deus, também é certo que esse nosso conhecimento, tal como é formulado por nós, não reflete a natureza de Deus. *Deus non habet essentiam, quia essentia sua non est aliud quam suum esse* ("Deus não tem essência, porque sua essência não é mais que o seu ser"). Se Deus não tem nenhuma essência, porque esta se identifica com o ser, e se todo o nosso conhecimento é tentativa para precisar sua natureza, então podemos compreender por que a teologia negativa é superior à teologia positiva. Nós sabemos mais aquilo que Deus não é do que aquilo que Deus é. Por isso, na opinião de alguns, a analogia está mais próxima da equivocidade do que da univocidade, ou seja, salienta de maneira marcada mais aquilo que distingue Deus do criado, do que aquilo que o aproxima.

Podemos expressar essa relação profunda entre o ser de Deus e o ser do mundo recorrendo às palavras de um agudo intérprete do pensamento de Tomás: "Os entes participam do ser, o que significa que seu ser não é o ser. A diferença é a própria participação: os muitos são 'outros' em relação ao Uno, não algo 'fora' do Uno. Graças à diferença, o Ser e os entes estão ao mesmo tempo na mais estreita relação de pertença e na máxima distância: participar é ter junto, mas é ao mesmo tempo não-ser o ato e a perfeição de que se participa, justamente porque só se participa" (C. Fabro). 3

TOMÁS
A ONTOLOGIA

ENTE

ENTE LÓGICO
nem tudo
o que é pensado existe
assim como é pensado.
O caráter universal
dos conceitos
é fruto da faculdade abstrativa
do Intelecto
(= realismo moderado)

ENTE REAL
tudo o que existe é ente,
mas de modo analógico:
Deus, p. ex., *é* o ser,
enquanto o criado *tem* o ser
por participação.
O ente real
se distingue em:

UNO
o ser é uno,
ou seja,
não é
autocontraditório,
é indivisível,
mas é participável

TRANSCENDENTAIS
(verdadeiro, uno, bom)
o ser é uno,
verdadeiro e bom

ESSÊNCIA
é atitude/potência para ser.
É universal

ATO DE SER
é aquilo que existe de fato.
Nas criaturas
essência e ato de ser
são distintos;
em Deus coincidem

BOM
o ser é bom
porque desejado
pela bondade
de Deus

DEUS
apenas em Deus
essência e existência
coincidem.
Deus tem o ser
de forma originária;
o mundo
por participação

VERDADEIRO
o ser é verdadeiro
porque
é inteligível
e é inteligível
porque Deus
o pensou
para criá-lo

MUNDO CRIADO
as criaturas, enquanto participam do ser divino,
em parte se assemelham a Deus e em parte não.
Isto significa que entre Deus e o mundo há analogia,
no sentido que aquilo que se predica das criaturas
também se pode predicar de Deus,
não, porém, do mesmo modo,
nem no mesmo grau

III. A teologia: as cinco vias para provar a existência de Deus

As cinco vias para demonstrar a existência de Deus → § 1

• Deus, para Tomás, é o primeiro na ordem ontológica, mas não na gnosiológica; isso significa que não se capta imediatamente, mas por via de inferência, a partir de seus efeitos. Neste sentido, nosso filósofo formulou cinco demonstrações da existência de Deus, conhecidas com o nome de "cinco vias".

A primeira via, do movimento → § 2

• A primeira via (do *movimento*) parte da consideração de que tudo o que se move é movido por outro e que, portanto, para não terminar em um regresso ao infinito que nada explicaria, é preciso admitir um *primum movens* que não é movido por nada: e este é Deus.

A segunda via, da causa → § 3

• A segunda via (da *causa*), a partir da constatação de que nenhuma coisa pode ser causa de si mesma, deduz o fato de que deve existir uma causa primeira e não-causada, que produz e não é produzida, que se identifica com o ser que se chama Deus.

A terceira via, da contingência → § 4

• A terceira via (da *contingência*) parte do princípio de que o que pode não ser, um tempo não existia. Se, portanto, todas as coisas podem não ser (são contingentes), em dado momento nada existia na realidade. Porém, se isso for verdade, também agora não existiria nada (porque o que não existe não começa a existir a não ser por causa daquilo que já existe), a menos que não exista alguma coisa de necessariamente existente. Concluindo: nem tudo pode ser contingente, mas é preciso que haja algo necessário, e é aquilo que costumeiramente se chama Deus.

A quarta via, dos graus de perfeição → § 5

• A quarta via (dos *graus de perfeição*) deduz, da constatação empírica de uma gradação de perfeições (bem, verdade...), a existência de uma suma perfeição, que é justamente chamada Deus.

A quinta via, do finalismo → § 6

• A quinta via (do *finalismo*) parte da constatação de que os corpos físicos operam para um fim e deduz que eles agem de tal modo porque são dirigidos por um ser inteligente, como a flecha do arqueiro. Ora, este ordenador supremo é aquele que chamamos Deus.

1 Conhecimento "a posteriori" da existência de Deus

No contexto das linhas metafísicas expostas, não será difícil captar o valor das *cinco provas* ou *vias* por meio das quais Tomás alcança a única meta, Deus, no qual tudo se unifica e adquire luz e coerência.

Para Tomás, Deus é o primeiro na ordem ontológica, mas não na ordem gnosiológica. Mesmo sendo o fundamento de tudo, Deus deve ser alcançado por caminhos *a posteriori*, isto é, *partindo dos efeitos, do mundo*. Assim, se na ordem ontológica Deus precede suas criaturas como a causa precede os efeitos, na ordem gnosiológica ele vem depois das criaturas, no sentido de que é alcança-

do a partir da consideração do mundo, que remete ao seu autor. O ponto de partida de cada via, de quando em vez, é constituído por elementos extraídos da cosmologia aristotélica que Tomás utiliza, confiante em sua eficácia persuasiva, num momento em que o aristotelismo era a filosofia hegemônica. Mas a força probatória dos argumentos em particular é toda e sempre de *índole metafísica*, e assim pretende permanecer em situações científicas diversas.

2 A primeira via, ou via do movimento

Escreve Tomás na *Summa theologiae*: "A primeira [via], que é a mais evidente, é a que parte do movimento. Com efeito, é certo e sabido pelos sentidos que algumas coisas se movem neste mundo. Ora, tudo aquilo que se move é movido por outro, já que uma coisa não se desloca se não for em potência em relação ao termo do movimento; ao passo que quem move, move enquanto está em ato. Com efeito, mover quer dizer levar da potência ao ato. Ora, uma coisa não pode ser levada de potência a ato senão em virtude de um ente que já está em ato. Por exemplo, aquilo que é quente em ato, como o fogo, torna quente a madeira, que estava quente em potência, e assim a muda e a altera. Mas não é possível que a mesma coisa esteja ao mesmo tempo em ato e potência sob o mesmo aspecto. Só pode sê-lo sob aspectos diversos: aquilo que é quente em ato não pode sê-lo também em potência, mas é, ao mesmo tempo, frio em potência. Assim, é impossível que, sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo, uma coisa seja movente e movida (*movens et motum*), ou seja, que mova a si mesma. Portanto, tudo aquilo que se move deve ser movido por outro".

Essa é a via movimento, considerada a primeira e mais manifesta, para chegar ao primeiro Motor. Se nas outras formulações, seguindo de perto Aristóteles, Tomás se detém nos diversos modos pelos quais um ente pode se mover, nesta formulação mais madura o *aspecto cosmológico é secundário*, emergindo com força o *aspecto metafísico*. O movimento é analisado como *passagem da potência ao ato*, passagem que não pode ser efetuada por aquilo que se move, porque, caso se mova, isso significa que é movido e é movido por outro, ou seja, por quem está em ato, sendo, portanto, capaz de operar a passagem da potência ao ato. O princípio *omne quod movetur ab alio movetur* é universal, devendo, portanto, ser aplicado a tudo aquilo que, de algum modo, se move. Em virtude de tal princípio, dever-se-ia compreender como é frágil a objeção segundo a qual o mundo pode se explicar sem recorrer a Deus, porque os fatos naturais se explicariam com a natureza, e as ações humanas com a razão e a vontade. Tal explicação é insuficiente porque recorre a realidades mutáveis, mas "tudo o que é mutável e defectível deve ser reconduzido a um princípio imutável e necessário". Mas eis uma objeção: não se poderia recorrer a uma série infinita de motores e coisas movidas? Não, porque o processo ao infinito ou circular desloca o problema e não o explica, ou seja, não encontra a razão última da mutação. Portanto, é necessário afirmar a existência de um *primum movens quod in nullo moveatur*, isto é, a existência de um imutável. E esse imutável é o que todos chamam Deus.

3 A segunda via, ou via da causalidade eficiente

"A segunda via parte da noção de causa eficiente. No mundo das coisas sensíveis nos defrontamos com a existência de uma ordem de causas eficientes. Não há caso conhecido e, na verdade, é impossível que uma coisa seja a causa eficiente de si mesma, porque para tanto deveria ser anterior a si mesma, coisa inconcebível. Ora, não é possível ir ao infinito na série das causas eficientes, porque em todas as causas eficientes ordenadas a primeira é a causa da intermédia e a intermédia é causa da última, podendo as causas intermediárias ser várias ou uma só. Ora, anular a causa significa anular o efeito. Por isso, se não houver uma causa primeira entre as causas eficientes, não haverá nem causa intermediária nem causa última. Mas, proceder ao infinito nas causas eficientes significa eliminar a causa eficiente primeira; assim não teríamos nem efeito último, nem causas eficientes intermediárias, o que, evidentemente, é falso. Por isso, é necessário admitir uma primeira causa eficiente, à qual todos dão o nome de Deus".

À primeira vista, o argumento parece subentender o universo de esferas concêntricas que é típico do pensamento antigo. Com efeito, nessa visão, a causalidade eficiente exercida no plano de uma das esferas se justifica pela causalidade eficiente da esfera imediatamente superior; além disso, o número de esferas intermediárias não pode ser infinito, porque, se assim fosse, não haveria a primeira causa eficiente e, conseqüentemente, não haveria causas intermediárias nem efeitos últimos, o que é falso. Entretanto, quando afirma que não importa "que as causas intermediárias sejam várias ou uma só", Tomás dá a entender que não quer ligar a validade dessa prova à cosmologia antiga. Sua prova tem *valor metafísico* e não físico. Com efeito, ele pretende dar razão da existência da causalidade eficiente no mundo. E isso é impossível enquanto não se chega a *uma causa eficiente primeira*, isto é, uma causa que produz e não é produzida. O argumento, portanto, se baseia em dois elementos: por um lado, todas as causas eficientes causadas por outras causas eficientes; por outro lado, a causa eficiente não-causada, que é a causa de todas as causas. No fundo, trata-se de responder a esta interrogação: como é possível que alguns entes sejam causas de outros entes? Indagar sobre essa possibilidade significa chegar a uma causa primeira não-causada, que, se existe, identifica-se com aquele ser que chamamos Deus.

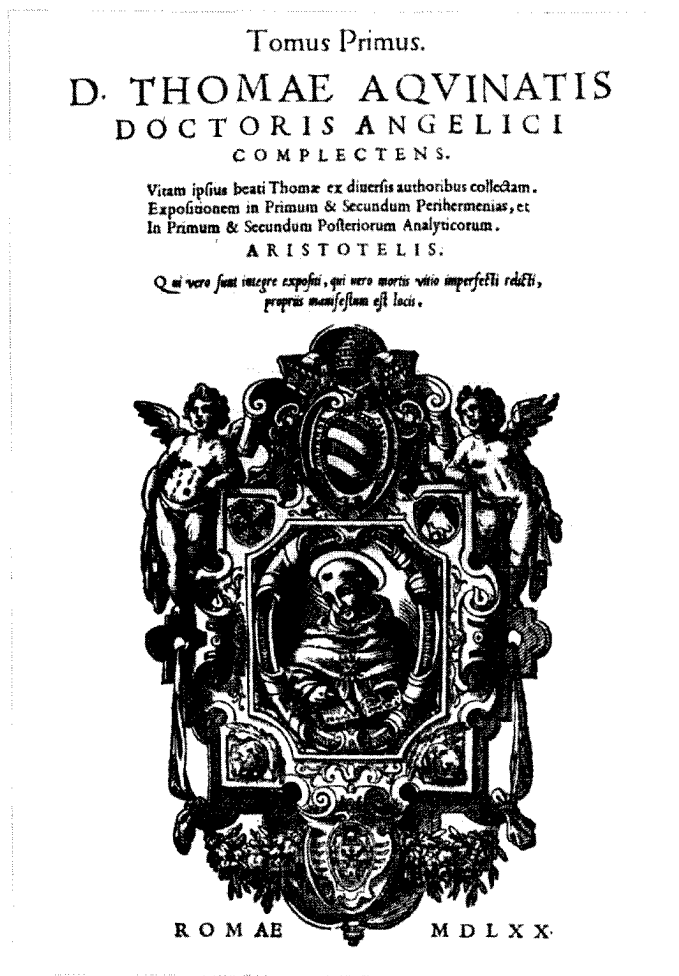
4 A terceira via, ou via da contingência

"A terceira via deriva do possível [ou contingente] e do necessário, e é esta. Encontramos coisas que têm possibilidade de ser e

Tomus Primus.

D. THOMAE AQVINATIS
DOCTORIS ANGELICI
COMPLECTENS.

Vitam ipsius beati Thomæ ex diuersis authoribus collectam.
Expositionem in Primum & Secundum Perihermenias, et
In Primum & Secundum Posteriorum Analyticorum.
ARISTOTELIS.

Qui vero sunt integre expositi, qui uero mortis vitio imperfecti relicti, propriis manifestum est locis.

Frontispício do primeiro tomo da Opera omnia *de Tomás de Aquino (Roma, 1570). No centro da incisão está retratado Tomás.*

não ser, pois constatamos que se geram e se corrompem e, conseqüentemente, lhes é possível tanto ser como não ser. Mas é impossível que todas as coisas dessa natureza tenham existido sempre, pois o que pode não ser, em algum tempo não existia. Por isso, se todas as coisas [existentes na natureza são tais que] podem não existir, em algum tempo não haveria nada de existente. Ora, se isso é verdade, também agora não haveria nada de existente, pois o que não existe só começa a existir por meio de alguma coisa que já existe. Por isso, se em algum tempo não havia nenhum ser, teria sido impossível alguma coisa começar a existir e, assim, também agora nada existiria, o que, evidentemente, é falso. Por isso, nem todos os entes são contingentes, mas é preciso que na realidade haja alguma coisa necessária. Ora, toda coisa necessária tem a sua necessidade causada por outra, ou não. Ora, é impossível ir ao infinito nas coisas necessárias, que têm a causa de sua necessidade em alguma outra coisa, como já foi demonstrado a respeito das causas eficientes. Por isso, não podemos deixar de admitir a existência de um ser que seja em si mesmo necessário, e não receba de outros a própria necessidade, mas seja causa de necessidade para os outros. E a este todos chamam Deus".

Este argumento parte da constatação de que as criaturas, já que nascem, crescem e morrem, são contingentes e, portanto, possíveis, isto é, não possuem o ser em virtude de sua essência. Como exemplificar, então, a passagem da possibilidade à existência atual e, portanto, ao grau de ser ou necessidade que de fato possuem? Se tudo fosse possível, teria havido um tempo em que nada teria existido e agora nada existiria. Se quisermos explicar a existência atual dos entes, isto é, a passagem do estado possível ao estado atual, é preciso admitir uma causa que não foi e não é de modo algum contingente ou possível, porque está sempre em ato. E essa causa se chama Deus.

5 A quarta via, ou via dos graus de perfeição

"A quarta via diz respeito à gradação que se pode encontrar nas coisas. É um fato que nas coisas se encontra o bem, o verdadeiro, o nobre e outras perfeições em grau maior ou menor. Mas o grau maior ou menor se atribui às diversas coisas conforme elas se aproximam mais ou menos a algo de sumo e absoluto; assim, mais quente é aquilo que mais se aproxima do sumamente quente. Dessa forma, existe algo que é verdadeiro, nobre e bom em grau máximo e, conseqüentemente, algo que, em grau máximo, é ser, já que o que é máximo, na verdade, é máximo também no ser, conforme diz Aristóteles. Ora, o que é máximo em cada gênero é a causa de todos os que pertencem àquele gênero: por exemplo, o fogo, que é máximo no calor, é causa de todas as coisas quentes, conforme diz também Aristóteles. Por isso, deve haver algo que para todos os entes é a causa de seu ser, de sua bondade e de toda outra perfeição. E a isso chamamos Deus".

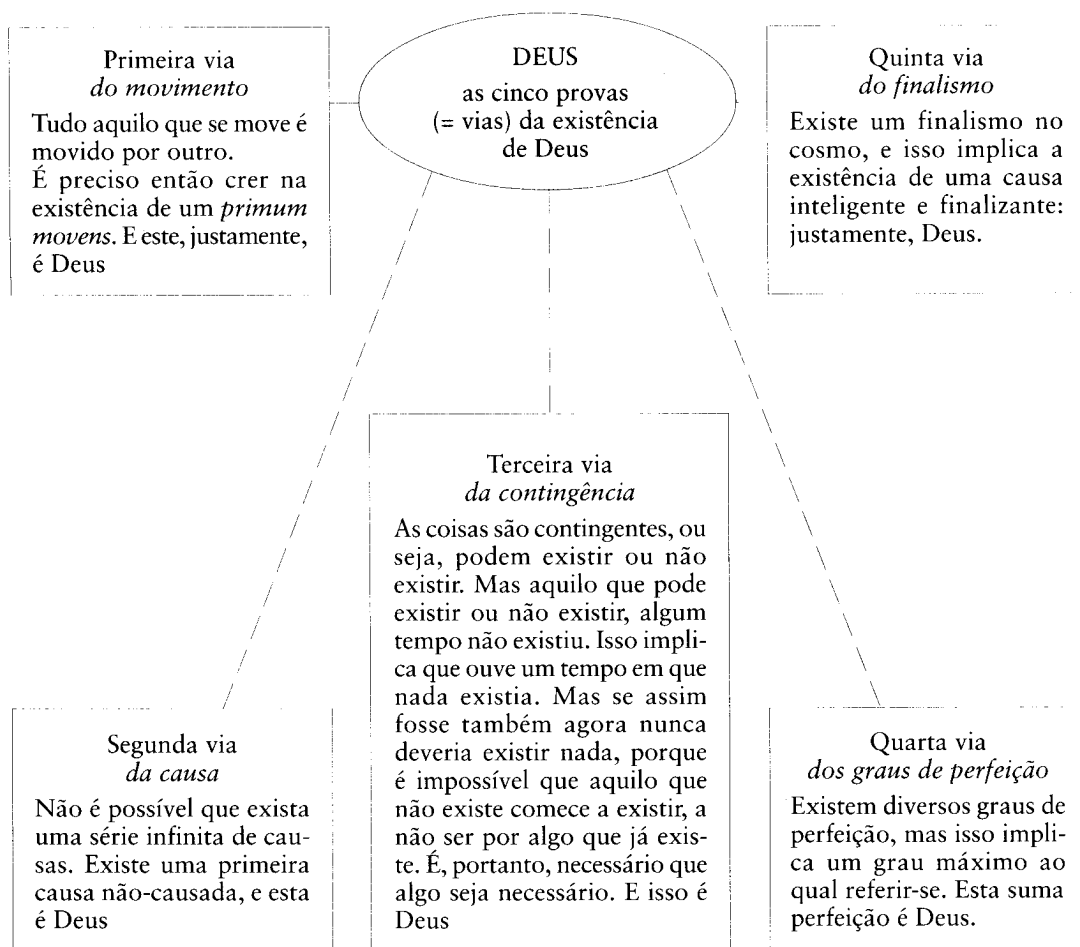
Também esse caminho parte da constatação empírica, *metafisicamente interpretada*, relativa à gradação dos entes, segundo a qual o ser é participado e expresso diversamente. Há um mais ou um menos no plano do ser e, conseqüentemente — recorde-se o que já se disse a propósito dos transcendentais —, no nível de bondade, de unidade e de verdade. Quanto mais ser um ente tiver, tanto mais é uno, verdadeiro e bom. Ora, constatada essa gradação, passa-se à explicação, afirmando que as coisas mais ou menos verdadeiras, boas etc., o são em relação a um ser absolutamente uno, verdadeiro e bom, que possui o ser de modo absoluto. Esta é a razão da passagem: se os entes têm um grau diverso de ser, isso significa que tal fato não lhes deriva em virtude de suas respectivas essências, caso em que seriam sumamente perfeitos. E, se não deriva de suas respectivas essências, isso significa que o receberam de um ser que dá sem receber, que permite a participação sem ser partícipe, porque é fonte de tudo o que de algum modo existe.

6 A quinta via, ou via do finalismo

"A quinta via se depreende do governo das coisas. Nós podemos ver que algumas coisas, que carecem de conhecimento, como os corpos naturais, agem em função de um fim. E isso é evidente pelo fato de que sempre ou quase sempre agem do mesmo modo, para obter a perfeição. Portanto, está claro que não alcançam seu fim por acaso, mas por uma predisposição. Ora, tudo o que não tem inteligência não tende ao fim, a menos que seja dirigido por algum ente dotado de conhecimento

e inteligência, como a flecha lançada pelo arqueiro. Por isso, existe algum ser inteligente que dirige todas as coisas naturais para seu fim. E esse ser nós chamamos Deus".

Também este último caminho parte da constatação de que as coisas ou algumas delas agem e operam como se tendessem para um fim. Dizendo que alguns corpos naturais agem sempre ou quase sempre do mesmo modo, Tomás quer destacar duas coisas. A primeira é que ele não parte da finalidade de todo o universo (quando muito, apenas a aborda) e não pressupõe uma concepção mecanicista da natureza, na qual Deus interviria, juntando pedaços indiferentes para constituir o relógio. A finalidade constatada diz respeito a *algumas* coisas, coisas que têm em si um princípio de unidade e finalidade. E a segunda é que as exceções devidas ao acaso não reduzem a validade desse ponto de partida.

Ora, se o agir em função de um fim constitui *certo modo* de ser, pergunta-se qual seja a causa dessa regularidade, ordem e finalidade, constatáveis em alguns entes. Tal causa não se pode identificar com os próprios entes, visto que eles são privados de conhecimento (*cognitione carent*) e, neste caso, é necessário o conhecimento do fim. Desse modo, é preciso remontar a um Ordenador, dotado de conhecimento e em grau de dar ser aos entes daquele modo específico no qual eles de fato operam. 4

IV. A teoria do direito

• O homem, que para Tomás é natureza racional, conhece o fim das coisas, mas não tem uma compreensão imediata do fim último de todas as coisas, isto é, de Deus. Se tivesse a visão de Deus, seria fatalmente atraído por ele, porém, conhecendo apenas fins parciais, sua vontade é livre de querê-los ou não querê-los.

Liberdade do homem → § 1

O homem tem, por outro lado, uma disposição natural para compreender os princípios das ações boas, mas pode também deliberadamente rejeitá-los e, portanto, pecar: o pecado, por conseguinte, depende do livre-arbítrio.

• Tomás distingue quatro tipos de lei: a *lex aeterna*, a *lex naturalis*, a *lex humana* e a *lex divina*.

A *lex aeterna* é o plano racional de Deus, a ordem do universo. Ora, esta ordem é em parte desconhecida para o homem e em parte conhecida: a parte conhecida constitui a lei natural, cuja essência pode se reduzir à seguinte máxima: "deve-se fazer o bem e evitar o mal, e o bem é aquilo que tende à conservação e o mal à destruição de si". Ligada à lei natural está a lei humana, isto é, o direito positivo posto pelo homem. Este deriva da lei natural de dois modos: ou por dedução (e então se tem o *jus gentium*) ou por especificação (e então se tem o *jus civile*). Por exemplo, faz parte do *jus gentium* a proibição do homicídio, enquanto faria parte do *jus civile* a sanção para quem pratica o homicídio.

Os quatro tipos de lei → § 2

Se a derivação da lei natural é essencial para a lei humana, então é evidente que ela não pode contradizê-la. Uma norma que contradissesse a lei natural não seria justa, e portanto não seria lei: é, portanto, dever de cada um desobedecer à lei injusta, assim como é dever rebelar-se contra o tirano enquanto agente do mal. Acima destas leis existe a lei divina — que foi revelada no Evangelho — e que está ligada ao fim sobrenatural do homem, ou seja, à bem-aventurança eterna.

1 O livre-arbítrio

Para Tomás, o homem é *natureza racional*, isto é, um ser capaz de conhecer: *ratio est potissima hominis natura*. E é justamente essa concepção de homem que encontramos na base da *ética* e da *política* de Tomás de Aquino. Antes de mais nada, o homem conhece o fim ao qual cada coisa tende por natureza, e conhece uma ordem das coisas no cume da qual está *Deus* como *Bem supremo*. Naturalmente, se o intelecto pudesse oferecer a visão beatífica de Deus, a vontade humana não poderia deixar de querê-la. Mas, aqui embaixo, isso não é possível. Na vida terrena, o intelecto só conhece o bem e o mal de coisas e ações que não são Deus. Portanto, a vontade é livre para querê-las ou não querê-las. Esse é o sentido da *ratio causa libertatis*.

E é exatamente no *libero arbitrio*, na liberdade do homem (que não é de forma alguma reduzida pela presciência de Deus, que prevê o que é necessário e o que propriamente será livre, isto é, devido unicamente à liberdade humana), que Tomás vê a raiz do *mal*, concebido, com Agostinho, como ausência de bem. "Por sua própria natureza, o homem tem o livre-arbítrio": ele não se dirige para um fim, como a flecha lançada pelo arqueiro, mas sim *se dirige livremente* para um fim. E como há nele um *habitus* natural de captar os princípios do conhecimento, também há sempre nele uma disposição ou *habitus* natural — a assim chamada *sindérese* — que o leva a compreender os princípios que inspiram e guiam as boas ações. Mas compreender ainda não significa agir. E o homem, justamente porque é livre, peca quando se afas-

ta deliberadamente e infringe as leis universais que a razão lhe dá a conhecer e a lei de Deus lhe revela.

2 "Lex aeterna", "lex naturalis", "lex humana", "lex divina"

Tomás distingue três tipos de leis: a *lex aeterna*, a *lex naturalis* e a *lex humana*. E acima delas está a *lex divina*, ou seja, a lei revelada por Deus. A *lex aeterna* é o plano racional de Deus, a ordem do universo inteiro, pela qual a sabedoria divina dirige todas as coisas para seu fim. É o plano da Providência conhecido unicamente de Deus e de poucos eleitos. Entretanto, há uma parte dessa lei eterna da qual, como natureza racional, o homem é partícipe. E tal *participatio legis aeternae in rationali creatura* é definida por Tomás com o nome de *lei natural*.

Em suma, enquanto seres racionais, os homens conhecem a lei natural, cujo núcleo essencial está no preceito de que "se deve fazer o bem e evitar o mal". Para o homem, como para todo ente, a sua própria conservação é um bem. Para o homem, como para todo animal, é bem seguir os ensinamentos universais da natureza: união do macho e da fêmea, proteção e crescimento dos filhotes etc. Para o homem, enquanto ser racional, é bem conhecer a verdade, viver em sociedade etc. Entretanto, mais do que especificação do que é o *bonum* e do que é o *malum*, ele vê a lei natural principalmente como forma da racionalidade.

Estreitamente ligada à *lex naturalis*, Tomás considera a *lex humana*.

Trata-se da lei jurídica, isto é, o *direito positivo*, a *lei feita pelo homem*. E os homens, que são sociáveis por natureza, fazem as leis jurídicas para dissuadir os indivíduos do mal. E como toda lei é *aliquid pertinens ad rationem* (isto é, algo que pertence à razão, uma vez que pertence à razão estabelecer os meios para os fins e ver a ordem dos fins), a *lex humana* é a ordem promulgada pela coletividade (*multitudo*) ou por quem tem a responsabilidade pela comunidade (*ab eo qui curam communitatis habet*), tendo em vista o bem *comum*.

Entretanto, como acenamos acima, as leis feitas pelo homem se baseiam na lei natural. Com efeito, na opinião de Tomás, *a lei humana deriva da lei natural de dois modos*: por dedução, isto é, *per modum conclusionum*, ou por especificação de normas mais gerais, isto é, *per modum determinationis*. No primeiro caso, temos o *jus gentium*, no segundo o *jus civile*.

Assim, a proibição do homicídio é parte do *jus gentium*, mas o tipo de pena que deve ser reservada ao homicida é parte do *jus civile*, pois se trata da aplicação histórica e social de uma lei natural especificada e fixada pelo *jus gentium*. Sendo *derivados logicamente* da *lex naturalis*, os preceitos do *jus gentium* podem ser conhecidos independentemente de uma pesquisa histórica sobre os diversos tipos de sociedade, ao passo que, evidentemente, o mesmo não vale para os preceitos do *jus civile*. Se os preceitos da lei humana ou positiva são derivados da lei natural, eles são conhecidos pela razão e estão presentes no conhecimento. Desse modo, a sociedade poderia até não fixá-los na lei humana ou jurídica. Entretanto, nós os encontramos estabelecidos no direito. E isso se dá porque existem "pessoas propensas aos vícios e neles obstinadas, e dificilmente podem ser guiadas pela persuasão. Assim, é necessário que sejam obrigadas pela força e pelo temor a evitar o mal, para que, abstendo-se de fazer o mal pelo menos por esse motivo, deixem os outros em paz e, finalmente, por esse hábito de evitar o mal, sejam levadas a fazer voluntariamente o que antes só faziam por medo, tornando-se assim virtuosas".

A coerção exercida pela lei humana, portanto, tem a função de tornar possível a convivência pacífica entre os homens, embora para santo Tomás ela tenha também *função pedagógica*. A lei humana, portanto, pressupõe homens imperfeitos. E como ela não reprime todos os vícios, mas somente os "que prejudicam os outros" e que, como "os homicídios, os furtos etc.", "ameaçam a conservação da sociedade humana", da mesma forma "não se precisa ordenar todos os atos virtuosos, mas somente aqueles que são necessários ao bem comum".

Se a derivação da lei natural é essencial para a lei humana, então é evidente que, quando uma lei humana contradiz a lei natural, nesse caso *ela não existe como lei*. Essa é a razão pela qual a lei deve ser *justa*. A exemplo de Agostinho, também para Tomás "não parece que possa haver lei se ela não for justa". Se uma lei positiva estivesse em desacordo com a lei natural, então ela "não seria mais uma lei, mas uma corrupção da lei".

Portanto, se a lei humana não concorda com a lei natural, ela não é lei, mas corrupção da lei. Essa idéia de Tomás teve enorme influência, sendo freqüentemente invocada para impugnar leis jurídicas consideradas em contradição com aquilo que aqueles que impugnam tal lei consideram *direito natural.* Para Tomás, a lei humana é *moralmente válida* quando deriva da lei natural. Na opinião de santo Tomás, as leis jurídicas injustas são "mais violência do que leis". Entretanto, considera ele, tais leis podem até ser obrigatórias, mas somente onde seja necessário "evitar escândalo ou desordem". Em todo caso, porém, é preciso *sempre* desobedecer à lei injusta se ela for contra a lei divina positiva, impondo a idolatria, por exemplo. E também é justificada a rebelião contra o tirano. Para Tomás, é lícito rebelar-se contra o tirano, com a condição de que a rebelião não ocasione para os súditos males piores e maiores do que a própria tirania. Na opinião de Tomás, a monarquia é o melhor tipo de governo, porque assegura melhor a ordem e a unidade do Estado. E o pior tipo de governo é precisamente a tirania, já que uma força que atua para o mal é mais eficaz e, portanto, mais danosa, quando está unida (como na tirania).

O Estado pode encaminhar os homens para o bem comum e pode favorecer algumas virtudes, mas não permite ao homem alcançar o seu fim último, que é sobrenatural. Em suma, a lei natural e as leis positivas servem aos fins terrenos do homem. Mas o homem tem um fim sobrenatural, que é precisamente a bem-aventurança eterna. E a *lex naturalis* e a *lex humana* não são suficientes para conduzir o homem a esse fim. Para tanto, é necessária uma lei sobrenatural: trata-se da *lex divina,* isto é, a lei revelada, a lei *positiva* de Deus que encontramos no Evangelho, que é guia para alcançar a bem-aventurança e que, além disso, preenche as lacunas e imperfeições das leis humanas. [5]

DIVI
THOMÆ DE AQVINO;
ANGELICI ET S. ECCLESIÆ DOCTORIS;
Almi Ordinis Prædicatorum.
QVAESTIONES QVODLIBETALES
Duodecim.
NVNC AB INFINITIS MENDIS VINDICATAE, & suo candori restitutæ.
Quarum materias, & articulos Index in principio earum facillimè ostendit.

VENETIIS, MDXCVI.
Apud Franciscum de Franciscis Senensem.

Frontispício das Quaestiones Quodlibetales *de Tomás, publicadas em Veneza em 1596.*

TOMÁS

O CONHECIMENTO HUMANO DAS LEIS

lex humana

Corresponde ao direito positivo; é a ordem promulgada pelo homem

ius gentium

deriva da lei natural por dedução. P. ex.: a proibição do homicídio

ius civile

deriva da lei natural por especificação. P. ex.: aplicar determinada pena aos homicidas

deriva da *lex naturalis*; tem função pedagógica

O HOMEM

O homem, enquanto dotado de razão e de livre-arbítrio, conhece a lei divina, a lei eterna e a lei humana, e peca quando infringe as duas primeiras leis e a terceira, enquanto baseada sobre a lei natural

lex divina

é a lei revelada, a lei positiva expressa pelo Evangelho; guia à bem-aventurança à qual todo homem aspira

lex naturalis

é a parte da *lex aeterna* que é conhecida do homem enquanto racional. P. ex.: "fazer o bem e não fazer o mal"

lex aeterna

É o plano racional de Deus, é a ordem do universo inteiro. São conhecidos por Deus e por pouquíssimos beatos

V. O "filosofar na fé" em Tomás

• A centralidade de Deus, entendido como o criador do ser enquanto tal e não apenas das formas do ser, constitui a linha condutora da filosofia de Tomás. Por este motivo também as provas cosmológicas da existência de Deus, que pareciam simplesmente retomadas de Aristóteles, têm, na verdade, um alcance metafísico ausente em Aristóteles, por causa da relação com o ato criador.

Fé e razão → § 1

Também a teologia e a moral se destacam claramente dos precedentes gregos, em um caso por causa da concepção personalista do homem, e no outro por causa da concepção voluntarista do ato moral e do pecado.

1 A fé, guia da razão

Deus é o ser supremo e perfeito, o ser verdadeiro. Todo o resto é fruto do seu ato criativo, livre e consciente. Essas são as duas teses aceitas por fé, que cumprem a função de *guias do discurso racional*, ou melhor, esse é *o metro de avaliação com que Tomás examina qualquer outro discurso filosófico e se aproxima de Aristóteles* para repropor suas teses mais qualificadas.

O peso dessas teses na elaboração da metafísica e das provas da existência de Deus foi tão relevante que chegou a levar não poucos estudiosos a falarem de *filosofia cristã* e não simplesmente de "filosofia". É fácil nesse caso compreender como todos os problemas propostos pela filosofia grega se modificam no quadro da afirmação de que Deus é o ser supremo e criador.

Enquanto, no contexto tomista, Deus é fonte do ser, de *todo* o ser, no contexto grego Deus é aquele que dá *forma* ao mundo, moldando uma matéria preexistente (Platão), ou então que dá origem ao cosmo, atraindo-o com sua própria perfeição (Aristóteles). O Deus dos filósofos gregos não dá o ser em sentido radical e total, mas apenas *certo modo de ser, porque também a matéria existe desde a eternidade e é dele independente. Para Tomás, ao contrário, além da forma dos seres, Deus é o criador do ser dos seres.* Portanto, as provas cosmológicas, que parecem tomadas em peso de Aristóteles, de certo modo mudam de fisionomia. As provas não são físicas, mas físico-metafísicas, por causa da relação primária e fundante, constituída pelo *ato criador.*

Se o discurso no nível de ser mostra a profundidade da relação dos seres com o ser supremo, o discurso sobre o ato criador mostra a *nova perspectiva* com a qual Tomás interpreta o mundo. Como Deus é fonte de *todo o ser,* nada escapa à sua ação, nem mesmo a última determinação individual. Mas só se pode dizer que cada coisa tem um significado e uma vocação se cada realidade, enquanto existente, é por ele conhecida e querida.

Os antigos problemas reencontram-se no quadro dessas duas teses fundamentais, mas aprofundados e renovados. Se Deus é o ser supremo e criador, então as criaturas também são seres. Elas, porém, *não são o ser*, mas *têm o ser através do ato causal que, além das formas dos entes, também determina o ser dos entes.*

Além disso, se Deus é o ser supremo e o ser por essência, como conceber criaturas fora dele? A essa pergunta Tomás responde com a doutrina da *analogia*, extraída de Aristóteles, mas com nova valência, porque explica a similitude e a dessemelhança entre o ser supremo e o ser parcial.

A essa categoria agrega-se outra noção, a de *participação,* que esclarece ulteriormente como é possível haver outros seres fora de Deus. Esses seres nada mais são do que "participação" do ser divino. *Deus é o ser por essência, as criaturas por participação.* Tal conceito implica *amor*, *liberdade* e *consciência*, por meio dos quais Deus transmite seu ser fora de si. O Deus de Aristóteles atrai para si as coisas como causa final, coisas que, porém, não foram criadas por ele; o Deus de Tomás atrai para si as criaturas, que criou por amor, encerrando o ciclo de amor aberto com o ato criador.

Mas poderá Deus criar para a sua glória sendo esta inalterável, porque não pode crescer nem diminuir? Deus cria outros seres para que desfrutem de sua glória, como ele próprio a desfruta. Não é para si mesmo, portanto, mas sim para nós que Deus difunde sua glória; não é para ganhá-la, porque já a possui; nem para aumentá-la, porque já é perfeita, mas apenas para comunicá-la. O Deus de Tomás é o Deus do amor, sendo, portanto, criador e provedor, não ficando encerrado no círculo de seus pensamentos, como o Deus de Aristóteles.

Nesse contexto, o problema do mal assume outras conotações. Se Deus não existe, então o bem não se explica. Mas, se Deus existe, de onde vem o mal? Para a filosofia antiga, como o ser é o bem, o mal é o não-ser, a matéria que se rebela contra a forma ou contra a ação plasmadora do Demiurgo (Platão). Tomás, para quem tudo provém de Deus, propõe o problema do mal (físico e moral) em contexto diferente. Sua raiz se encontra na *contingência do ser finito*, que explica as mutações e a morte, bem como a liberdade da criatura racional, que pode não reconhecer sua dependência de Deus. O mal moral não é causado pelo corpo. Não é o corpo que faz o espírito pecar, mas o espírito que faz pecar o corpo. O mal moral não significa diminuir o papel da racionalidade, como para os filósofos gregos; não é identificável com o erro. O mal é desobediência a Deus, é rejeição da dependência fundamental em relação ao Criador. A raiz do mal está na liberdade.

Fundidas na unidade do homem, a substancialidade da alma de Platão e a formalidade da alma de Aristóteles permitem entrever o *primado da pessoa sobre a espécie*. Não é a espécie humana, que é ressonância da idéia platônica, e sim a *pessoa* que ocupa o primeiro plano, sendo partícipe do ser divino e estando destinada à visão beatífica. Por isso, *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*.

É uma filosofia nova em que os antigos problemas são aprofundados da altura de que a fé nos faz vislumbrar e que a teologia desenvolve. O vinho novo é posto em odres velhos, mas tornado sólidos por aprofundamentos filosóficos desencadeados pelas perspectivas abertas pela fé.

"Apoteose de santo Tomás de Aquino", obra do pintor espanhol Francisco de Zurbarán (1598-1664), conservada no Museu de Sevilha.

TOMÁS

1 Sobre a "cientificidade" da doutrina sagrada

O leitor atual que se propõe ler a Suma Teológica corre o risco de permanecer desconcertado por sua estrutura. Os críticos — entre os quais em particular Marie-Dominique Chenu — explicaram com clareza a origem deste delineamento e resumiremos aqui suas observações.

A Suma não está dividida em capítulos ligados entre si por uma linha expositiva unitária, mas se compõe de múltiplas questões, cada uma das quais, por sua vez, se divide em artigos.

A gênese dessa estrutura é propriamente pedagógica, no sentido de que é o resultado do método de ensino em uso no séc. XIII, o qual se dispunha em dois níveis:

a) no primeiro nível requeria-se a simples análise dos Textos Sagrados, dirigida à sua compreensão e interpretação;

b) no segundo nível se requeria um esforço de aprofundamento de tipo filosófico, depois do qual, justamente pela maior complexidade da investigação, se desenvolviam exegeses discordantes e por vezes até opostas.

Surgiam então as quaestiones *que, progressivamente, seguindo uma lógica própria, e assumindo dimensões consideráveis, deixavam a forma do simples comentário, para assumir um caráter autônomo. Tais* quaestiones *eram depois reagrupadas por argumento, e divididas em artigos, conforme as necessidades.*

A seguir temos alguns artigos da primeira questão *abordada por Tomás de Aquino na* Suma Teológica, *que são de fundamental importância para a compreensão de sua obra e de seu pensamento. Nestes ele se pergunta sobre qual é a natureza da doutrina sagrada (o termo teologia terá plena difusão apenas nos séculos sucessivos), qual o seu objeto, seus princípios, seu método. As respostas que ele dá a estas perguntas constituem um passo decisivo. A doutrina sagrada, afirmará, "é verdadeira ciência, que tem seu próprio campo de exploração (Deus), seus princípios próprios (os artigos de fé), sua própria luz (a Revelação divina), um método próprio (o método de autoridade)".*

1. Se a sagrada doutrina é ciência

PARECE que a doutrina sagrada[1] não é ciência.[2] Com efeito:

1. Toda ciência procede de princípios evidentes por si. A sagrada doutrina, ao contrário, procede de artigos de fé, que não são por si evidentes, tanto que nem todos os aceitam: "não de todos, com efeito, é a fé", como diz o Apóstolo. Portanto, a doutrina sagrada não é ciência.

2. A ciência não se ocupa dos singulares [mas dos universais]. Ora, a doutrina sagrada se ocupa de particularidades, como das gestas de Abrão, de Isaac e de Jacó. Conseqüentemente, não é ciência.

EM CONTRÁRIO: Diz santo Agostinho: "A esta ciência diz respeito apenas aquilo pelo qual a fé que salva é gerada, nutrida, defendida, reforçada". Como isso é próprio unicamente da sagrada doutrina, daí resulta que a doutrina sagrada é ciência.

RESPONDO: A doutrina sagrada é uma ciência. E se prova assim: há duplo gênero de ciências. Algumas delas procedem de princípios conhecidos por lume natural do intelecto, como a aritmética e a geometria; outras procedem de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior: por exemplo, a perspectiva se baseia sobre princípios de geometria e a música sobre princípios de aritmética.[3] E de tal modo a sagrada doutrina é uma ciência, pois se apóia sobre princípios conhecidos por lume de ciência su-

[1]Com a expressão *doutrina sagrada* Tomás indica o "ensinamento que procede da Revelação, ensinamento tanto em sentido ativo como em sentido passivo, isto é, como complexo das verdades ordenadas à luz da Revelação".

[2]O termo *ciência* é aqui assumido no significado aristotélico de "cognição certa de uma verdade demonstrada por meio das causas".

[3]Nesta exemplificação Tomás segue o esquema das ciências elaborado por Aristóteles.

perior, isto é, da ciência de Deus e dos beatos. Portanto, como a música admite os princípios que a matemática lhe fornece, também a doutrina sagrada aceita os princípios revelados por Deus.

Solução das dificuldades: 1. Os princípios de toda ciência ou são evidentes por si ou à luz de alguma ciência superior. E tais são também os princípios da ciência sagrada, como agora explicamos.

2. Os fatos particulares na doutrina sagrada não têm uma parte principal: aí foram introduzidos certos exemplos de vida, como acontece nas ciências morais, ou também para declarar a autoridade dos homens por meio dos quais derivou a revelação, sobre a qual se funda a Escritura ou doutrina sagrada.

2. Se a doutrina sagrada é superior às outras ciências

Parece que a doutrina sagrada não é superior às outras ciências. Com efeito:

1. A certeza de uma ciência faz parte da sua dignidade. Ora, as outras ciências, apoiando-se sobre princípios indubitáveis, se apresentam como mais certas do que a doutrina sagrada, cujos princípios, os artigos de fé, são suscetíveis de dúvida. Portanto, as outras ciências são superiores a ela.

2. É próprio de uma ciência inferior emprestar de outra, como a música da aritmética. Ora, a doutrina sagrada toma algo das disciplinas filosóficas, como nota são Jerônimo[4] em uma carta a Magno: "Os antigos doutores encheram seus livros com tanta doutrina e tantas máximas dos filósofos, que não sabes o que mais admirar neles, se a erudição profana ou a ciência escriturística". Portanto, a sagrada doutrina é inferior às outras ciências.

Em contrário: As outras ciências são chamadas servas da teologia, conforme o dito dos Provérbios: "[a sabedoria] mandou convidar suas servas à fortaleza".

Respondo: Esta ciência, sendo igualmente especulativa e prática, ultrapassa todas as outras tanto especulativas como práticas. Com efeito, entre as especulativas uma é mais digna da outra tanto pela certeza como pela excelência da matéria. Ora, esta ciência, por ambos os motivos, é excelsa entre as especulativas. Quanto à certeza, porque enquanto as outras ciências a derivam do lume natural da razão humana que pode errar, ela a tira do lume da ciência de Deus, que não pode se enganar. Igualmente supera-as pela dignidade da matéria, porque ela se ocupa prevalentemente de coisas que por sua sublimidade transcendem a razão; as outras, vice-versa, tratam de coisas acessíveis à razão.

Depois, entre as disciplinas práticas é superior aquela que é ordenada a um fim mais remoto; assim, a política é superior à ciência ou arte militar, porque o bem do exército destina-se a buscar o bem do Estado. Ora, o fim desta ciência, enquanto é ciência prática, é a eterna bem-aventurança, à qual estão dirigidos os fins de todas as ciências práticas. De modo que, sob todos os aspectos, é evidente a superioridade dela.

Solução das dificuldades: 1. Nada impede que o que por sua natureza é mais certo, seja menos certo relativamente a nós: isso depende da fraqueza de nossa mente, a qual, conforme Aristóteles, "diante das coisas mais evidentes da natureza é como o olho da coruja diante do sol". Por isso, a dúvida de alguns a respeito dos artigos de fé não deriva da incerteza da coisa em si mesma, mas da fraqueza de nosso intelecto. Apesar disso, um mínimo que se possa ter de conhecimento das coisas mais altas é muito mais desejável do que o conhecimento mais seguro das inferiores, como afirma o Filósofo.

2. A ciência sagrada pode, sim, receber alguma coisa das disciplinas filosóficas, não porque delas tenha necessidade, mas para melhor esclarecer seus ensinamentos. Seus princípios, com efeito, não os toma delas, mas imediatamente de Deus por revelação. E por isso não empresta das outras ciências como se fossem superiores, mas delas se serve como de inferiores e de servas; justamente como acontece com as ciências ditas arquitetônicas[5] que utilizam as ciências inferiores, como a política em relação à arte militar. E o uso que a ciência sagrada delas faz não em razão de sua fraqueza ou insuficiência, mas unicamente por causa da fraqueza de nosso intelecto; este, das coisas conhecidas pelo natural lume da razão (da qual derivam as outras ciências), é mais facilmente conduzido, como pela mão, à cognição das coisas sobrenaturais, que ensinam esta ciência.

---

[4] São Jerônimo (por 347-420) é um dos mais doutos Padres da Igreja. É lembrado sobretudo por seus trabalhos de tradução e de exegese da Sagrada Escritura, do qual santo Tomás freqüentemente se serve.

[5] São chamadas *arquitetônicas*, por analogia com a arquitetura a cujo serviço concorrem várias disciplinas (da física à matemática e à geometria), as ciências ou artes que utilizam para seus próprios fins os conhecimentos de outras ciências e artes.

3. Se Deus é o sujeito de estudo desta ciência

PARECE que Deus não é o sujeito desta ciência. Com efeito:

1. Em toda ciência descreve-se a natureza daquilo que forma o sujeito dela, como se tem de Aristóteles. Ora, esta ciência não conhece a natureza de Deus, como observa o Damasceno:[6] "Para nós é impossível dizer de Deus aquilo que ele é". Portanto, Deus não é o sujeito desta ciência.

2. Tudo aquilo que é tratado em dada ciência está incluído no sujeito dela. Ora, na sagrada Escritura nos ocupamos de muitas outras coisas distintas de Deus, por exemplo, das criaturas e dos costumes dos homens. Portanto, Deus não é o sujeito desta ciência.

EM CONTRÁRIO: Sujeito de uma dada ciência é aquele ao redor do qual tal ciência raciocina. Ora, nesta ciência se fala de Deus, tanto que se chama teologia, discurso a respeito de Deus. Portanto, Deus é o sujeito desta ciência.

RESPONDO: Deus é sujeito desta ciência. Com efeito, existe entre sujeito e ciência a mesma relação que passa entre objeto e faculdade ou hábito.

Ora, objeto próprio de uma faculdade ou hábito é o que inclui todo outro objeto sob aquela faculdade ou hábito: assim, o homem e a pedra dizem relação à vista sendo coloridos, motivo pelo qual o colorido é o objeto próprio da vista.

Ora, na doutrina sagrada tudo é tratado sob o ponto de vista de Deus; ou porque é o próprio Deus, ou porque se ordena a ele como princípio e fim. É claro, portanto, que Deus é o sujeito da sagrada doutrina. E isso aparece evidente também dos princípios desta ciência, que são os artigos da fé, a qual se refere a Deus: idêntico, com efeito, é o sujeito dos princípios e de toda a ciência, uma vez que toda a ciência virtualmente está contida nos princípios.

Outros, todavia, olhando mais as coisas tratadas nesta ciência do que ao ponto de vista sob o qual são cosideradas, assinalaram diversamente seu sujeito: alguns, as coisas e os sinais,[7] outros, as obras da redenção,[8] outros ainda todo o Cristo, isto é, a Cabeça e os membros.[9]

De todas estas coisas, é verdade, trata a doutrina sagrada, mas conforme se ordenam a Deus.

SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES: 1. É fato que de Deus não podemos conhecer a essência; também nesta doutrina, para pesquisar as coisas que se referem a Deus, nós nos servimos de alguns efeitos, de natureza ou de graça, produzidos pelo mesmo Deus, em lugar de uma definição [impossível].

Justamente como se faz em algumas disciplinas filosóficas, quando se demonstra um enunciado a respeito de uma causa mediante um efeito dela, tomando o efeito em lugar da definição da causa.

2. É também verdade que todas as coisas das quais trata a doutrina sagrada estão compreendidas no termo Deus, não porém como partes ou espécies ou acidentes, mas por estarem de algum modo ordenadas a ele.

Tomás,
A suma teológica, vol. I.

2 Ente e essência

O ente e a essência, um dos primeiros escritos de Tomás de Aquino, pode ser considerado um resumo dos princípios gerais de sua metafísica.

Nele Tomás estuda, entre outras coisas, a relação entre a ordem ontológica e a ordem lógica do real, o problema do princípio de individuação e o problema dos universais.

1. Prólogo

Uma vez que — como diz o Filósofo no I livro sobre *O céu e o mundo* — um erro pequeno no princípio pode se tornar grande no fim, e uma vez que o ente e a essência são aquilo que por primeiro é concebido pelo intelecto, como afirma Avicena no início de sua *Metafísica*, é necessário, para penetrar em sua dificuldade e para que não se caia em erro por

[6]São João de Damasco, chamado o Damasceno (por 675-749). É o último grande teólogo da antiga Igreja grega. Em sua obra teológica mais conhecida (*De fide ortodoxa*) confluiu o melhor da especulação dos Padres gregos.

[7]Conforme Pedro Lombardo, o sujeito da teologia era dado pelas *coisas* (isto é, por Deus em sua natureza e em seus atributos e pelas criaturas de Deus) e pelos *sinais* (isto é, pelos sacramentos).

[8]Para Hugo de São Vítor o sujeito da ciência sagrada eram as "obras da Redenção".

[9]Esta era a tese sustentada por Roberto de Melun.

causa da ignorância de tais termos, explicar o que significam "ente" e "essência", de que modo se encontram nas diversas coisas e em qual relação se encontram com as intenções lógicas, isto é, com o gênero, a espécie e a diferença.

E do momento que devemos extrair o conhecimento das coisas simples a partir do das coisas compostas, e proceder do que é derivado àquilo que precede — de modo que, iniciando das coisas mais fáceis, o próprio procedimento se torne mais maleável —, deveremos passar do significado do termo "ente" ao do termo "essência".

2. Os termos "ente" e "essência"

É preciso, portanto, saber que, como afirma o Filósofo no V livro da *Metafísica*, o ente por si diz-se em dois modos: no primeiro, é ente aquilo que se divide nos dez gêneros; no outro, é ente aquilo que significa a verdade das proposições. A diferença está aqui no fato de que no segundo sentido podemos dizer ente tudo aquilo em torno do qual é possível formar uma proposição afirmativa, mesmo quando não indica nada de real; e neste sentido dizemos entes também as privações e as negações: dizemos, com efeito, que a afirmação é oposta à negação, e que a cegueira está no olho. No primeiro modo, ao contrário, podemos dizer ente apenas aquilo que põe algo de real, e neste sentido a cegueira e as outras coisas deste tipo não são entes.

O termo essência, portanto, não se consegue a partir da segunda acepção de ente: denominam-se com efeito entes deste modo algumas coisas que não possuem uma essência, como é evidente nas privações; a essência deduz-se, ao contrário, da primeira acepção de ente. Por isso o Comentador, no mesmo lugar, diz que o ente entendido deste primeiro modo é aquilo que indica a substância da coisa. E uma vez que, como se disse, o ente entendido deste modo se divide nos dez gêneros, é preciso que a essência indique algo de comum a todas as naturezas através das quais os diversos entes podem ser colocados nos vários gêneros e nas várias espécies, assim como a humanidade é a essência do homem, e assim por diante.

E uma vez que aquilo por meio do qual a coisa é constituída no próprio gênero ou na própria espécie é significado mediante a definição que exprime aquilo que a coisa é, daí se segue que o termo essência é mudado pelos filósofos no de qüididade: e este é também aquilo que o próprio Filósofo chama de "aquilo que era o ser", isto é, aquilo por meio do qual algo possui o fato de ser aquela coisa. A essência é chamada também forma, à medida que como forma se entende a certeza de cada coisa, como diz Avicena no segundo livro da sua *Metafísica*. E com outro nome, a essência também é chamada natureza, tomando "natureza" conforme a primeira das quatro acepções distintas por Boécio no tratado *Sobre duas naturezas*, isto é, aquela pela qual se diz natureza tudo aquilo que de qualquer modo pode ser apreendido pelo intelecto; com efeito, toda coisa é inteligível apenas em virtude de sua definição e essência, e neste sentido também o Filósofo afirma, no quinto livro da *Metafísica*, que toda substância é uma natureza. Todavia, o termo natureza, entendido deste modo, parece significar a essência da coisa enquanto é ordenada à sua própria operação, a partir do momento que nenhuma coisa pode faltar à sua operação essencial; o termo qüididade é, ao contrário, tomado daquilo que é expresso através da definição. Mas diz-se essência pelo fato de que o ente possui seu ser em virtude dela e nela.

Enquanto o ente se diz em sentido absoluto e em primeiro lugar das substâncias, e secundariamente e quase em sentido relativo dos acidentes, podemos concluir que a essência está própria e verdadeiramente nas substâncias, enquanto nos acidentes está de algum modo, e em sentido relativo. Entre as substâncias algumas são simples e algumas compostas, e em ambos os tipos está a essência, mas nas simples de modo mais verdadeiro e mais nobre, à medida que também seu ser é mais nobre: elas são, com efeito, causa das compostas, ou ao menos o é a substância primeira simples, que é Deus. Mas, uma vez que as essências das substâncias simples são para nós menos manifestas, é preciso partir das essências das substâncias compostas, de modo que partindo das coisas mais fáceis o procedimento se torne mais maleável.

3. A essência das substâncias compostas

Nas substâncias compostas, portanto, a forma e a matéria são conhecidas, como no homem a alma e o corpo. Não se pode, porém, dizer que apenas uma delas se chame essência. Com efeito, que apenas a matéria não seja a essência é evidente, a partir do momento que cada coisa é cognoscível e ordenada em uma espécie ou em um gênero por meio da essência, enquanto a matéria não é princípio de conhecimento, nem algo pode ser determinado em uma espécie ou em um gênero por meio da

matéria, mas apenas mediante aquilo pelo que algo está em ato. Nem mesmo apenas a forma pode ser dita em si essência de uma substância composta, embora alguns procurem sustentar esta tese. Do que foi dito resulta claro, com efeito, que a essência da coisa, e a definição das substâncias naturais, contêm não apenas a forma, mas também a matéria; caso contrário, com efeito, entre as definições naturais e as matemáticas não haveria nenhuma diferença. Nem se pode dizer que na definição das substâncias naturais a matéria seja posta como algo de acrescentado à essência, ou como um ente externo àquela essência, porque este tipo de definição é próprio dos acidentes, que não possuem uma essência perfeita, e por isso ocorre que em sua definição esteja incluído o sujeito, que está fora de seu gênero. É claro, portanto, que a essência compreende a matéria e a forma.

Não se pode dizer também que a essência nomeie a relação que intercorre entre a matéria e a forma, ou algo a ela acrescentado, porque em tal caso seria necessariamente um acidente e algo externo à coisa, e esta última não poderia ser conhecida por meio dela: todas características que, ao contrário, são próprias da essência. Através da forma, com efeito, que é ato da matéria, a matéria é tornada um ente em ato e uma determinada coisa, razão pela qual aquilo que se acrescenta a ela não fornece à matéria o ser em ato simplesmente, mas o ser em ato naquele modo, assim como fazem os acidentes, no sentido em que, por exemplo, a brancura faz com que uma coisa seja branca em ato. Por isso, quando é adquirida tal forma, não se tem uma geração em sentido absoluto, mas em sentido relativo.

Permanece, portanto, que o termo essência designa nas substâncias compostas aquilo que é composto pela matéria e pela forma: e com isso concorda a afirmação de Boécio, no *Comentário às Categorias*, quando diz que *ousia* significa o composto; *ousia*, com efeito, entre os gregos é a mesma coisa que essência entre nós, como ele próprio refere no livro *Sobre as duas naturezas*. Também Avicena diz que a qüidade das substâncias compostas é a mesma composição de matéria e forma, e a propósito do sétimo livro da *Metafísica* o Comentador diz que "a natureza, que as espécies nas coisas geráveis possuem, é algo de meio, isto é, composto de matéria e de forma". E com isso concorda também a razão, a partir do momento que o ser da substância composta não é nem apenas da forma, nem apenas da matéria, mas do próprio composto: porém a essência é aquilo pelo qual uma coisa é dita ser e, portanto, ocorre que a essência, em virtude da qual a coisa é chamada ente, não é nem apenas a forma nem apenas a matéria, mas uma e outra, embora de tal ser seja causa, a seu modo, apenas a forma. Vemos, com efeito, também em outros casos que aquilo que é constituído por mais princípios não é denominado por um só deles, mas por aquilo que os compreende em seu conjunto, como é evidente, por exemplo, nos sabores, a partir do momento que a doçura é produzida pela ação do quente sobre o úmido, e embora desse modo o calor seja causa da doçura, nem por isso todavia o corpo é chamado doce por causa do calor, mas por causa do sabor que compreende o quente e o úmido.

Todavia, uma vez que o princípio de individuação é a matéria, disso pareceria talvez derivar que a essência, que compreende em si ao mesmo tempo a matéria e a forma, seja apenas particular e não universal: e daqui seguir-se-ia então que os universais não poderiam ter uma definição, se a essência é aquilo que é expresso por meio da definição. E por isso é preciso saber que não é a matéria entendida em um modo qualquer que se torna princípio de individuação, mas apenas a matéria *signata*, e chamo de matéria *signata* a que é considerada sob determinadas dimensões. Tal matéria não é posta na definição do homem enquanto homem, mas poderia ao invés ser posta na definição de Sócrates, caso Sócrates tivesse uma definição. Na definição do homem põe-se ao invés a matéria não *signata*: com efeito, na definição do homem não são colocados estes determinados ossos ou esta determinada carne, mas ossos e carne em sentido absoluto, que representam a matéria do homem não *signata*.

Torna-se claro, portanto, que a essência do homem e a de Sócrates diferem entre si pelo fato de que em uma a matéria é *signata*, e na outra não, e por isso o Comentador, a propósito do VII livro da *Metafísica*, diz: "Sócrates não é mais que animalidade e racionalidade, que constituem sua qüididade". Dessa forma, também a essência do gênero e a da espécie diferem entre si como aquilo que é assinalado e aquilo que não é assinalado, embora nos dois casos haja um modo diverso de designação, pois a designação do indivíduo em relação à espécie ocorre mediante a matéria determinada pelas dimensões, enquanto a da espécie em relação ao gênero se dá mediante a diferença constitutiva, que se extrai da forma da coisa. Mas esta determinação ou designação que se encontra na espé-

cie em relação ao gênero não ocorre por algo que se possa encontrar na essência da espécie sem estar na do gênero: ao contrário, tudo aquilo que está na espécie, também está no gênero, mas de modo indeterminado. Com efeito, se "animal" não fosse tudo aquilo que é "homem", mas apenas uma parte dele, não poderia ser predicado do homem, a partir do momento que nenhuma parte integrante pode ser predicada de seu inteiro.

Como isso aconteça, poder-se-á ver, caso se considere de que modo o corpo difere enquanto põe-se como parte do animal e enquanto põe-se como gênero: não se pode, com efeito, dizer que ele é gênero do mesmo modo em que é parte integrante. O termo "corpo" pode, portanto, ser entendido em diversas acepções. Enquanto está na categoria da substância, chama-se assim pelo fato de que possui uma natureza tal pela qual é possível nele distinguir três dimensões; e as mesmas três dimensões, uma vez designadas, constituem o corpo que está no gênero da quantidade. Acontece depois nas coisas que a uma perfeição pode-se acrescentar outra, assim como é evidente no homem, no qual à natureza sensitiva se acrescenta a intelectual. Analogamente, também à perfeição de possuir uma forma tal pela qual seja possível distinguir na coisa três dimensões, pode ser acrescentada outra perfeição, como a vida ou algo do gênero. O termo corpo pode, portanto, designar qualquer coisa que possui uma forma tal pela qual é possível distinguir nela três dimensões, sem outro acréscimo, isto é, de modo que àquela forma não se siga nenhuma outra perfeição e que, qualquer coisa que venha a ser acrescentada, resulte estranha ao significado do corpo assim entendido. E neste sentido o corpo é parte material e integrante do animal, pois em tal modo a alma está além daquilo que é significado pelo termo corpo, e sobrevém ao próprio corpo, de modo tal que destes dois — isto é, da alma e do corpo — assim como de duas partes, se constitua o animal.

O termo corpo pode ser entendido também de modo a significar uma coisa que possui aquela forma tal, pela qual seja possível designar nela as três dimensões, seja qual for a própria forma, seja que a esta se possa seguir ulterior perfeição, ou que isso não aconteça. E neste sentido "corpo" é o gênero de "animal", porque em "animal" não é possível encontrar nada que não esteja contido implicitamente em "corpo". A alma não é, com efeito, uma forma diversa daquela pela qual na coisa era possível distinguir as três dimensões, e, portanto, quando se dizia que "o corpo é aquilo que possui uma forma tal, pela qual podem ser designadas nele três dimensões", entendia-se uma forma qualquer: a alma, a forma da pedra ou qualquer outra forma. E deste modo a forma do animal está implicitamente contida na forma do corpo, à medida que o corpo representa o gênero em seus confrontos.

E é assim também na relação entre "animal" e "homem". Com efeito, se "animal" denominasse apenas a coisa dotada da perfeição de sentir e se mover por um seu princípio intrínseco, excluindo toda outra perfeição, então todas as outras perfeições que viriam a ser acrescentadas representariam como que partes, ao invés de estar implicitamente contidas na natureza do animal, e deste modo "animal" não poderia constituir um gênero. Mas é, ao invés, um gênero, à medida que indica uma coisa por cuja forma podem provir o sentido e o movimento, seja qual for a forma, seja por se tratar apenas da alma sensitiva, seja por se tratar ao invés da alma ao mesmo tempo sensitiva e racional.

Assim, portanto, o gênero significa de modo indeterminado tudo aquilo que está na espécie, e não significa apenas a matéria. Analogamente, também a diferença significa o todo, e não apenas a forma, e assim também a definição e a espécie. Mas, de modo diverso, porque o gênero significa o todo como uma denominação que determina aquilo que é material na coisa sem determinar sua forma própria: razão pela qual o gênero é extraído da matéria, embora não sendo matéria, como é evidente a partir do momento que algo se diz corpo pelo fato de possuir uma perfeição tal pela qual nele seja possível distinguir as três dimensões, e esta perfeição é de algum modo material em relação a uma perfeição ulterior. A diferença, ao contrário, é como uma denominação depreendida de uma forma determinada, prescindindo do fato que seu primeiro conceito compreenda a matéria determinada, como resulta evidente a partir do momento que quando algo se diz animado — isto é, tal de possuir uma alma — não se determina o que ele seja, se um corpo ou alguma outra coisa. Por isso Avicena diz que o gênero não está compreendido na diferença como parte de sua essência, mas apenas como um ente fora da essência, assim como também o sujeito está incluído no conceito das propriedades. E por isso também o gênero, propriamente falando, não se predica da diferença, como salienta o Filósofo no III livro da *Metafísica* e no IV dos *Tópicos*, a não ser talvez no modo pelo qual o sujeito pode ser predicado da propriedade. Mas a definição ou a espécie

compreendem um e outro, isto é, tanto a matéria determinada que se designa com o nome do gênero, como a forma determinada que se designa com o nome da diferença.

Disso torna-se evidente a razão pela qual o gênero, a espécie e a diferença correspondem respectivamente à matéria, à forma e ao composto na realidade, embora não sejam a mesma coisa, a partir do momento que nem o gênero é a matéria, embora sendo tirado da matéria como aquilo que designa o todo, nem a diferença é a forma, embora sendo tirada da forma enquanto designa o todo. Por isso dizemos que o homem é um animal racional, e não que é composto de animal e racional do mesmo modo em que dizemos que é composto de alma e corpo; o homem se diz, com efeito, composto de alma e corpo no sentido que da composição de duas coisas vem a resultar uma terceira, que não coincide com nenhuma das duas primeiras: o homem não é, com efeito, nem alma nem corpo. Mas se dizemos que o homem resulta de algum modo da composição de animal e racional, não poderá ser entendido como uma terceira coisa formada pela união de duas coisas mas como um terceiro conceito, formado pela união de dois conceitos. O conceito de animal, com efeito, não compreende a determinação da forma especial, e exprime a natureza da coisa com base naquilo que representa de algum modo a matéria em relação à perfeição última. O conceito dessa diferença "racional" consiste, ao invés, na determinação da forma específica, e destes dois conceitos se constitui o da espécie ou da definição. E assim como uma coisa constituída de outras coisas não recebe a predicação das mesmas coisas das quais é constituída, também o conceito não recebe a predicação dos conceitos dos quais é constituído: não dizemos, com efeito, que a definição é o gênero ou a diferença.

Embora o gênero signifique toda a essência da espécie, todavia não é necessário que espécies diversas, pertencentes a um único gênero, possuam uma só essência, a partir do momento que a unidade do gênero provém da mesma indeterminação ou indiferença, e não porque aquilo que é significado pelo gênero seja uma natureza numericamente idêntica em espécies diversas, à qual se acrescenta outra coisa, que é a diferença que o determina, assim como a forma determina a matéria que é numericamente idêntica, e sim porque o gênero significa certa forma, mas não de modo determinado esta ou aquela forma que é expressa de modo determinado pela diferença, e que não é diversa daquela que em nível indeterminado fora expressa pelo gênero. E por isso o Comentador, no XI livro da *Metafísica*, diz que a matéria-prima se diz una pela remoção de todas as formas, enquanto o gênero se diz uno pela forma comum significada; e disso se torna evidente que com o acréscimo da diferença, removida a indeterminação que era a causa da unidade do gênero, permanecem espécies diversas por essência.

E uma vez que, conforme dissemos, a natureza da espécie é indeterminada em relação ao indivíduo, assim como a natureza do gênero em relação à espécie, temos que como aquilo que representa o gênero, enquanto era predicado da espécie, exprimia implicitamente na sua significação, mesmo que de modo indistinto, tudo aquilo que está de modo determinado na espécie, assim é necessário também que aquilo que representa a espécie, enquanto é predicado do indivíduo, exprima tudo aquilo que está essencialmente no indivíduo, embora de modo indistinto. Deste modo, a essência da espécie é indicada com o termo homem, razão pela qual homem é predicado de Sócrates. Todavia, se a natureza da espécie é indicada com exclusão da matéria designada que representa o princípio de individuação, terá função de parte, e deste modo é indicada com o termo humanidade: a humanidade, com efeito, significa aquilo pelo qual um homem é homem. A matéria designada não é aquilo pelo qual um homem é homem, e assim de modo nenhum está incluída entre aquilo que faz de um homem um homem. Portanto, uma vez que a humanidade em seu conceito inclui apenas aquilo pelo qual um homem é homem, é evidente que de sua significação é excluída ou removida a matéria designada: e uma vez que a parte não se predica do todo, daí procede que a humanidade não se predica nem do homem nem de Sócrates. Por isso Avicena diz que a qüididade do composto não é o mesmo composto do qual é qüididade, embora também a mesma qüididade, embora seja composta, não é o homem; ao contrário, é preciso que seja recebida em algo que é a matéria designada.

Todavia, uma vez que, conforme foi dito, a designação da espécie em relação ao gênero tem lugar mediante a forma, e a designação do indivíduo em relação à espécie tem lugar mediante a matéria, é necessário que o termo que indica aquilo de que se extrai a natureza do gênero com exclusão da forma determinada que completa a espécie exprima a parte material do todo, assim como "corpo" exprime a parte material do homem; e que o termo que significa aquilo de que se extrai a

natureza da espécie com exclusão da matéria designada exprima a parte formal: e, portanto, a humanidade é indicada como uma forma qualquer e é chamada a forma do todo; não como se fosse acrescentada a partir do exterior às partes essenciais, isto é, à matéria e à forma, assim como a forma da casa se acrescenta às suas partes integrantes, mas de preferência como a forma que é o todo, isto é, que compreende a forma e a matéria, com exclusão todavia de tudo aquilo pelo qual a matéria pode ser designada.

Portanto, dessa forma torna-se evidente que a essência do homem é expressa com este termo "homem" e com este termo "humanidade", mas de modo diverso, conforme dissemos, porque o termo "homem" a indica como um todo, isto é, não excluindo a designação da matéria, mas contendo-a em nível implícito e indistinto, assim como dissemos que o gênero contém a diferença, e portanto tal termo "homem" se predica dos indivíduos; o termo "humanidade", ao invés, indica a mesma essência como parte, pois contém em sua significação apenas aquilo que é próprio do homem enquanto homem, e exclui toda designação, motivo pelo qual não se predica dos indivíduos do homem: e é por isso que por vezes o termo "essência" encontra-se predicado de coisas reais (dizemos com efeito que Sócrates é uma essência qualquer) enquanto por vezes é negado, como quando se diz que a essência de Sócrates não é Sócrates. [...]

4. A essência divina e as essências das criaturas

Do que vimos, portanto, torna-se claro de que modo a essência se encontra nas diversas coisas. Nas substâncias encontram-se, portanto, três modos diversos de possuir a essência. Há, de fato, algo, como Deus, cuja essência é seu próprio ser, e por isso existem alguns filósofos que afirmam que Deus não tem qüididade ou essência, pois sua essência não é mais que seu ser. E disso segue que ele próprio não existe em um gênero, pois tudo aquilo que existe em gênero deve necessariamente ter além do ser uma qüididade; do momento que a qüididade ou natureza do gênero ou da espécie não se distingue segundo o modo de ser de sua natureza naquilo do qual é gênero e espécie, e é, ao invés, o ser que se dá de modos diversos nas coisas diversas.

E quando se diz que Deus é apenas ser, não se é forçado por isso a cair no erro daqueles que sustentaram que Deus é aquele ser universal em virtude do qual qualquer coisa existe formalmente. O ser que é Deus é, com efeito, tal que nada a ele se pode acrescentar, e por causa de sua própria pureza se distingue de qualquer outro ser; por isso, no comentário à nona proposição do livro *Sobre as causas* se diz que a individuação da causa primeira, que é apenas ser, tem lugar pela sua pura bondade. Mas o ser comum, assim como não inclui em seu conceito nenhum acréscimo, não inclui também a exclusão de qualquer acréscimo, porque — se assim fosse — o ser ao qual alguma outra coisa seria acrescentada não poderia ser considerado como tal.

Analogamente, embora Deus seja apenas ser, não é necessário que lhe faltem as outras perfeições ou nobrezas: ao contrário, Deus possui todas as perfeições que estão em todos os gêneros, de modo a ser chamado perfeito em sentido absoluto, como dizem o Filósofo e o Comentador no V livro da *Metafísica*, mas as possui de modo mais excelente em relação a todas as outras coisas, porque nele formam uma unidade, enquanto nas outras coisas permanecem distintas entre si. E isso porque todas as perfeições convêm a Deus segundo o seu ser simples; e como quem estivesse em grau de realizar por meio de uma só qualidade as operações de todas as outras qualidades encerraria naquela única qualidade todas as outras, também Deus encerra em seu próprio ser todas as perfeições.

Em um segundo modo, a essência se encontra nas substâncias criadas intelectuais, em que o ser é diferente de sua essência, por mais que a própria essência seja privada de matéria. Seu ser não é por isso absoluto, mas recebido, e por isso limitado e finito conforme a capacidade da natureza que recebe; mas sua natureza ou qüididade é todavia absoluta, não recebida em alguma matéria. E por isso se diz no livro *Sobre as causas* que as inteligências são infinitas embaixo e finitas no alto: com efeito, são finitas em relação ao ser que recebem daquilo que é superior; mas não são finitas embaixo, porque suas formas não são limitadas segundo a capacidade de alguma matéria em grau de recebê-las. Portanto, nestas substâncias não se encontra uma multiplicidade de indivíduos dentro de uma mesma espécie, conforme dissemos, a não ser no caso da alma humana, por causa do corpo ao qual se une. E também se a sua individuação depende ocasionalmente do corpo, quanto ao seu início, porque toda alma não adquire seu ser individual a não ser no corpo do qual é ato, não é todavia necessário que, uma vez destruído o corpo, a individuação falte, porque, tendo um ser absoluto, uma vez adquirido o ser indivi-

dual pelo fato de se ter tornado forma de determinado corpo, tal ser permanece sempre individual. E por isso Avicena diz que a individuação e a multiplicação das almas depende do corpo quanto a seu princípio, mas não quanto ao termo.

E uma vez que nestas substâncias a qüididade não é idêntica ao ser, são colocáveis em uma predicação, e por isso se encontram nelas gênero, espécie e diferença, embora suas diferenças próprias nos sejam desconhecidas. Nas coisas sensíveis, com efeito, também as próprias diferenças essenciais nos são ignoradas, motivo pelo qual são indicadas por meio das diferenças acidentais que tiram sua origem das essenciais, assim como a causa é indicada mediante seu efeito, como quando o fato de ser bípede é indicado como diferença do homem. Mas os acidentes próprios das substâncias imateriais nos são ignorados, e por isso suas diferenças não nos podem ser indicadas nem por si nem por meio das diferenças acidentais.

Todavia, é preciso saber que gênero e espécie não são tomados do mesmo modo nas substâncias intelectuais e nas sensíveis, porque nestas últimas o gênero é retirado daquilo que nela é formal, motivo pelo qual Avicena, no início de seu livro *Sobre a alma*, diz que nas coisas compostas de matéria e forma a forma "é a diferença simples daquilo que é constituído por ela", todavia, não no sentido de que a própria forma seja a diferença, mas no sentido que é princípio da diferença, como ele próprio precisa em sua *Metafísica*. E esta diferença se diz diferença simples porque se depreende daquilo que é parte da qüididade da coisa, isto é, da forma. Mas, uma vez que as substâncias imateriais são qüididades simples, nelas a diferença não pode ser retirada de uma parte da qüididade, mas da qüididade no seu conjunto, e por isso, no início do livro *Sobre a alma*, Avicena diz que "possuem uma diferença simples apenas as espécies cujas essências são compostas de matéria e forma".

Analogamente, também o gênero se extrai nelas de toda a essência, mas de modo diferente. Toda substância separada tem em comum com as outras a imaterialidade, mas difere no grau de perfeição, à medida que se distancia da potencialidade e se aproxima do ato puro. E, portanto, daquilo que delas segue pois são imateriais, se extrai o gênero, como a intelectualidade ou algo de semelhante, enquanto daquilo que nelas segue o grau de perfeição se extrai a diferença que permanece, todavia, desconhecida para nós. E não é necessário que tais diferenças sejam acidentais, porque o fato de possuir maior ou menor perfeição não diversifica a espécie; com efeito, o grau de perfeição, com a qual se recebe uma mesma forma, não é causa da diversidade na espécie, assim como o mais branco e o menos branco na participação do mesmo modo de ser da brancura, mas o diverso grau de perfeição das mesmas formas ou naturezas participadas diversifica a espécie, e este é o modo com o qual também a natureza procede por graus das plantas aos animais, através de algumas realidades que são intermediárias entre os animais e as plantas, como diz o Filósofo no VII livro *Sobre os animais*. Além disso, não é necessário que a divisão das substâncias intelectuais tenha lugar sempre por duas diferenças verdadeiras, porque é impossível que isso se dê em todas as coisas, como o Filósofo observa no XI livro *Sobre os animais*.

Em um terceiro modo, a essência se encontra nas substâncias compostas de matéria e forma, nas quais não apenas o ser é recebido e finito, pelo fato de que recebem o ser de outro, mas a própria natureza ou qüididade é neste caso recebida na matéria *signata*. E por isto são finitas tanto embaixo quanto no alto, e nelas já é possível, pela divisão da matéria *signata*, a multiplicação dos indivíduos dentro de uma mesma espécie. Como depois nestas substâncias a essência esteja em relação com as intenções lógicas, já o dissemos acima.

Tomás,
Ente e Essência

3 A natureza da alma

Para Tomás o homem é "composto de espírito e matéria", isto é, de alma e corpo. A tarefa do teólogo é a de "ocupar-se do homem do ponto de vista da alma, não do corpo". Eis, portanto, que na questão setenta e cinco ele se pergunta sobre qual seja a natureza da alma e sobre as relações que intercorrem entre esta e o corpo.

Para Tomás, a alma é o "princípio da vida", ela "não é um corpo, mas ato de um corpo". Além disso, ela é "incorpórea e subsistente". Em outras palavras, ela não só é "imaterial" (ou melhor, espiritual), mas possui também uma subsistência autônoma. Finalmente, a alma não é corruptível, mas incorruptível e imortal.

1. Se a alma é um corpo

Parece que a alma é um corpo. Com efeito:

1. A alma é o elemento motor do corpo. Mas não se pode dizer que seja um móvel não movido. Tanto porque parece que nada possa imprimir um movimento, se não for por sua vez movido; pois ninguém dá aquilo que não tem, como um objeto não quente não aquece. E também porque, se existisse um motor não movido, causaria um movimento sempiterno e uniforme, como prova Aristóteles; e isto não se verifica no movimento do animal, que provém da alma. Portanto, a alma é um motor movido. Mas todo motor movido é corpo. Portanto, a alma é um corpo.

2. Todo conhecimento ocorre mediante uma semelhança. Ora, não pode acontecer que um corpo se assemelhe a uma coisa incorpórea. Portanto, se a alma não fosse um corpo, não poderia conhecer as coisas materiais.

3. É necessário que haja um contato entre o motor e a coisa movida. Mas o contato não acontece a não ser entre os corpos. Por isso, se a alma move o corpo, também ela deve ser um corpo.

Em contrário: Santo Agostinho ensina que a alma "é dita simples por respeito ao corpo, pois ela não ocupa o espaço mediante a quantidade".[1]

Respondo: Para indagar sobre a natureza da alma, é preciso partir do pressuposto que a alma é o primeiro princípio da vida nos viventes que nos circundam: com efeito, chamamos animados os seres viventes, e inanimados os que são privados de vida. A vida, depois, se manifesta especialmente na dupla atividade do conhecimento e do movimento. Os antigos filósofos,[2] que não conseguiam elevar-se acima da imaginação, consideravam que o princípio de tais atividades fosse um corpo; por isso afirmavam que somente os corpos são seres reais e que fora deles só há o nada. Em base a isso, diziam que a alma não é mais que um corpo.

Embora se possa mostrar a falsidade de tal opinião de muitos modos, todavia usaremos um só argumento que, por sua universalidade e certeza, prova como a alma não é um corpo. Com efeito, é evidente que nem todo princípio de operações vitais é uma alma, de outra forma também o olho seria uma alma, sendo princípio da operação visiva; e poderíamos dizer o mesmo dos outros órgãos da alma. Nós, ao invés, chamamos de alma o primeiro princípio da vida. Ora, ainda que um corpo possa ser em certo sentido princípio de vida, o coração, por exemplo, é princípio de vida no animal; todavia, um corpo jamais poderá ser primeiro princípio de vida. Com efeito, é manifesto que ao corpo, enquanto corpo, não pertence nem ser princípio de vida, nem ser um vivente: de outro modo todo corpo seria um vivente, ou princípio de vida. Portanto, se um corpo é vivente ou princípio de vida, isso depende do fato de que ele é *tal* corpo. Ora, um ser é atualmente tal por força de um princípio, que é chamado o seu ato. Por isso a alma, que é o primeiro princípio de vida, não é um corpo mas ato de um corpo: como o calor, que é princípio do aquecimento, não é um corpo, mas o ato [ou a perfeição] de um corpo.

Solução das dificuldades: 1. Embora tudo aquilo que se move seja movido por outro, não se pode, todavia, remontar ao infinito e, portanto, é necessário afirmar que nem todo movente é movido. Com efeito, se o mover-se não é mais que um sair da potência para o ato, o motor dá ao móvel aquilo que tem, enquanto o atua. Ora, como prova Aristóteles, existe um motor inteiramente imóvel, que não se move nem por natureza nem indiretamente: e tal motor é capaz de imprimir um movimento uniforme. Ao contrário, há outros motores que, embora não estando sujeitos ao movimento por força de sua natureza, a ele estão sujeitos indiretamente: por isso eles não imprimem um movimento sempre uniforme. A alma é um destes.[3] Há, finalmente, outros motores, que são sujeitos ao movimento por força de sua natureza, isto é, os corpos. Mas, uma vez que os antigos filósofos naturalistas só acreditavam na existência dos corpos, afirmavam que todo motor era movido, e que a própria alma estava sujeita ao movimento por força de sua natureza, e que ela fosse um corpo.

2. Não é necessário que a semelhança da coisa conhecida se encontre atualmente na natureza do cognoscente; porque se temos um ser, o qual antes seja cognoscente em potência e depois em ato, não é necessário que a semelhança [ou imagem] do objeto conhecido se encontre em ato na natureza do cognoscente, mas basta que aí se encontre em potência; assim a cor não está atual-

---

[1] Esta passagem é tirada do *De Trinitate* de Agostinho. A esta obra, como veremos, Tomás volta freqüentemente, nas páginas seguintes.

[2] Trata-se dos Pré-socráticos.

[3] Em outras palavras, a alma é *per accidens* "submetida ao movimento, porque está unida a um corpo, o qual é por si um ser sujeito ao movimento".

mente mas apenas potencialmente na pupila. Portanto, não é necessário que as semelhanças das coisas materiais se encontrem atualmente na essência da alma, mas que esta esteja em potência a [receber] tais semelhanças. Mas, uma vez que os antigos Naturalistas não sabiam distinguir entre ato e potência, afirmavam que a alma era um corpo, justamente para que pudesse conhecer os corpos; mais ainda, afirmavam que era composta dos princípios [elementares] de todos os corpos, a fim de que seu conhecimento pudesse se estender a todos os corpos.

3. Pode haver duas espécies de contatos: o contato quantitativo e o virtual. Com o primeiro um corpo só pode ser tocado por um corpo. Com o segundo, um corpo pode ser tocado também por um ser incorpóreo, que o move.

2. Se a alma humana é algo subsistente[4]

Parece que a alma humana não é algo subsistente. Com efeito:

1. Aquilo que é subsistente é um *hoc aliquid* [isto é, um ser concreto]. Ora, não a alma, mas o composto de alma e corpo é um *hoc aliquid*. Portanto, a alma não é subsistente.

2. Tudo aquilo que é subsistente podemos dizer que opera. Ora, não se pode afirmar que a alma opere; uma vez que, conforme Aristóteles, "dizer que a alma sente ou que entende, é como dizer que ela tece ou que edifica". Portanto, a alma não é um ser subsistente.

3. E se a alma fosse algo subsistente, deveria ter uma atividade qualquer sem o corpo. Ao contrário, não existe nenhuma atividade sem o corpo, nem mesmo o entender; uma vez que não há intelecção sem fantasma, e isso não é possível sem o corpo. Portanto, a alma humana não é algo subsistente.

Em contrário: Santo Agostinho ensina: "Quem vê a natureza da mente, isto é, como ela é uma substância, e além do mais não corpórea, vê também que aqueles, os quais opinam que ela é corpórea, enganam-se ao atribuir-lhe aquelas coisas sem as quais não podem conceber nenhuma natureza, isto é, os semblantes dos corpos". Por isso, não só a natureza da mente humana é imaterial, mas é ainda uma substância, isto é, algo subsistente.

Respondo: Devemos necessariamente afirmar que o princípio da operação intelectiva, isto é, a alma do homem, é incorpóreo e subsistente. Com efeito, é sabido que o homem com sua inteligência pode conhecer a natureza de todos os corpos. Ora, quem tem a faculdade de conhecer as coisas, não deve possuir nenhuma delas em sua natureza; porque, o que estivesse inserida nela por natureza impediria o conhecimento das outras. Com efeito, vemos que a língua do enfermo, quando está infectada de humor bilioso e amargo, não pode perceber o doce, mas tudo lhe parece amargo. Portanto, se o princípio intelectivo tivesse em si mesmo a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos. Tanto mais que cada corpo possui uma natureza determinada. Por conseguinte, é impossível que o princípio intelectivo seja um corpo.

Da mesma forma, é impossível que ele entenda mediante um órgão corpóreo, porque também a natureza desse órgão material impediria o conhecimento de todos os corpos; com efeito, se determinada cor além de estar na pupila [no momento do conhecimento] também está no recipiente de vidro, os líquidos nele vertidos aparecerão [sempre] da mesma cor.

Por isso o princípio intelectivo, chamado mente ou intelecto, tem uma atividade própria, na qual o corpo não entra. Ora, nada pode operar por si mesmo, se não subsiste por si mesmo. A operação, com efeito, só compete ao ente em ato; tanto é verdade que as coisas operam conforme seu modo de existir. Por isso não dizemos que o calor aquece; quem aquece é o sujeito do calor [*calidum*]. Portanto, permanece demonstrado que a alma humana, que é chamada mente ou intelecto, é um ser incorpóreo e subsistente.

Solução das dificuldades: 1. A expressão *hoc aliquid* pode ser tomada em dois sentidos: para indicar qualquer ser subsistente ou então para indicar um ser subsistente que é completo na natureza de dada espécie. Tomado no primeiro modo, exclui a inerência, própria do acidente e da forma material: no segundo exclui ainda a imperfeição que tem a parte [em relação ao todo]. Portanto, a mão, por exemplo, se poderá dizer *hoc aliquid* no primeiro modo, mas não no segundo. Ora, sendo a alma uma parte da espécie humana, poder-se-á denominar *hoc*

[4]Comentando o conteúdo deste artigo, padre Centi escreve: "Depois de ter precisado o conceito de alma, como princípio de vida e, portanto, como forma, em contraposição a tudo o que é matéria, santo Tomás passa aqui a perguntar se a forma que é a alma humana tem subsistência própria, independentemente do corpo vivificado por ela. Em outros termos: aqui se fala da espiritualidade da alma. — E, uma vez demonstrada a espiritualidade, ou seja, a subsistência autônoma do espírito humano, será fácil proceder à demonstração de sua imortalidade. O argumento, portanto, é da máxima importância".

aliquid no primeiro modo, sendo dotada de uma subsistência, mas não no segundo modo. Neste sentido, [apenas] o composto de alma e de corpo se diz *hoc aliquid*.

2. Aristóteles usa aquelas palavras não para exprimir seu parecer, mas o de quem dizia que o entender é um movimento, como se depreende do contexto.

Também se pode responder que a operação propriamente pertence a quem propriamente existe. Por vezes porém, se pode dizer que uma coisa propriamente existe quando, sem ser um acidente ou uma forma corpórea, é todavia parte [de um todo]. Mas se diz que uma coisa é rigorosa e propriamente subsistente, quando não só não é inerente a um sujeito no modo dito acima, mas não é nem mesmo parte [de um todo]. Sob este ponto de vista, nem o olho nem a mão se podem dizer propriamente subsistentes, e por conseguinte nem sequer propriamente operantes. É por isso que as operações das partes são atribuídas ao todo. Com efeito, dizemos que é o homem que vê mediante o olho e apalpa mediante a mão, mas não como um objeto quente que aquece mediante o calor: pois o calor, falando propriamente, não aquece de nenhum modo. Portanto, podemos afirmar que a alma entende, como o olho vê; mas em sentido rigoroso é melhor dizer que é o homem que entende, mediante a alma.

3. Para que o intelecto aja requer-se o corpo, não como um órgão necessário para exercitar tal ação, mas apenas como objeto: com efeito, a imagem fantástica está no intelecto, assim como o calor para a vista. Mas ter tal necessidade do corpo não exclui que o intelecto seja subsistente; de outro modo também o animal não seria um ser subsistente, pois tem necessidade das coisas exteriores sensíveis para sentir.

Tomás,
A suma teológica, vol. V.

Santo Tomás de Aquino, particular da "Crucifixão" do Beato Angélico (Museu de São Marcos, Florença).

4 As cinco vias para demonstrar a existência de Deus

As cinco provas aduzidas por santo Tomás para demonstrar a existência de Deus são todas a posteriori, isto é, partem de entes do mundo para remontar a seu Princípio que é Deus.

A primeira via alcança Deus como Motor Imóvel, a segunda como Causa Primeira, a terceira como Ser Necessário, a quarta como Sumo Bem, a quinta como Inteligência Providencial.

1. Se é por si evidente que Deus existe

Parece que é por si evidente que Deus existe. Com efeito:

1. Dizemos evidentes por si as coisas das quais temos naturalmente inerente a cognição, como acontece com os primeiros princípios. Ora, como assegura o Damasceno, "o conhecimento da existência de Deus é naturalmente inerente em todos". Portanto, a existência de Deus é por si evidente.

2. Evidente por si é aquilo que logo se entende, apenas tendo percebido os termos; e isto Aristóteles o atribui aos primeiros princípios da demonstração; com efeito, conhecendo o que é o todo e o que é a parte, logo se entende que o todo é maior do que sua parte. Ora, entendendo o que significa a palavra *Deus*, no mesmo instante se compreende que Deus existe. Com efeito, indica-se com este nome um ser do qual não se pode indicar um maior: ora, é maior aquilo que existe ao mesmo tempo na mente e na realidade do que quanto existe apenas na mente; de onde, pelo fato de se entender este nome *Deus*, logo vem à nossa mente [de conceber] sua existência, segue-se que existe também na realidade. Portanto, que Deus existe é por si evidente.

3. É por si evidente que existe a verdade; porque quem nega que a verdade existe, admite que existe uma verdade; com efeito, se a verdade não existe será verdadeiro que a verdade não existe. Mas se há algo verdadeiro, é preciso que exista a verdade. Ora, Deus é a Verdade. "Eu sou o caminho, a verdade e a vida". Portanto, que Deus existe é por si evidente.

Em contrário: Ninguém pode pensar o oposto daquilo que é por si evidente, como explica Aristóteles em relação aos primeiros princípios da demonstração. Ora, podemos pensar o oposto do enunciado: Deus existe, segundo o dito do Salmo: "O estulto diz em seu coração: "Deus não existe". Portanto, que Deus existe não é por si evidente.

Respondo: Uma coisa pode ser por si evidente de dois modos: primeiro, em si mesma, mas não para nós; segundo, em si mesma e também para nós. E, na verdade, uma proposição é por si evidente pelo fato de que o predicado está incluído na noção do sujeito, como esta: "o homem é um animal"; com efeito, "animal" faz parte da própria noção de homem. Portanto, se é de todos conhecida a natureza do predicado e do sujeito, a proposição resultante será evidente para todos, como acontece nos primeiros princípios de demonstração, cujos termos são noções comuns que ninguém pode ignorar, como ente e não ente, o todo e a parte etc. Todavia, se para alguém permanece desconhecida a natureza do predicado e do sujeito, a proposição será evidente em si mesma, mas não para aqueles que ignoram o predicado e o sujeito da proposição. E assim sucede, conforme nota Boécio, que alguns conceitos são comuns e evidentes apenas para os doutos, como, por exemplo: "as coisas imateriais não ocupam um espaço".

Portanto, digo que esta proposição "Deus existe" em si mesma é por si evidente, porque o predicado se identifica com o sujeito; Deus, com efeito, como veremos a seguir, é seu próprio ser: porém, como ignoramos a essência de Deus, para nós não é evidente, mas necessita ser demonstrada por meio das coisas que nos são mais conhecidas, apesar de que por si sejam menos evidentes, isto é, por meio dos efeitos.

Solução das dificuldades: 1. É verdade que temos por natureza um conhecimento geral e confuso da existência de Deus, enquanto Deus é a felicidade do homem; porque o homem deseja naturalmente a felicidade, e aquele que naturalmente deseja, também naturalmente conhece. Mas isto não é propriamente um conhecer que Deus existe, como não é conhecer Pedro o ver que alguém está vindo, embora quem está vindo seja de fato Pedro: muitos, com efeito, pensam que o bem perfeito do homem, a felicidade, consiste nas riquezas, outros nos prazeres, outros em alguma outra coisa.

2. Pode acontecer também que aquele que ouve esta palavra *Deus* não entenda que se queira significar com ela um ser do qual não se pode pensar que seja o maior, a partir do momento que alguns acreditaram que Deus fosse corpo. Mas, dado ainda que todos com o termo Deus entendam significar aquele que se diz, isto é, um ser do qual não se pode pensar o maior, disto não segue, porém, a persuasão

de que o ser expresso por tal nome exista na realidade das coisas; mas apenas na concepção do intelecto. Nem se pode argüir que exista na realidade se antes não se admite que na realidade há uma coisa da qual não se pode pensar uma maior: o que não se concede por aqueles que dizem que Deus não existe.

3. Que exista a verdade em geral é por si evidente; mas que aí se encontre uma Verdade primeira não é para nós igualmente evidente.

2. Se é demonstrável que Deus existe

Parece não ser demonstrável que Deus existe. Com efeito:

1. Que Deus existe é um artigo de fé. Ora, as coisas de fé não podem ser demonstradas, porque a demonstração gera a ciência, enquanto a fé é apenas das coisas não evidentes, como assegura o Apóstolo. Portanto, não se pode demonstrar que Deus existe.

2. O termo médio de uma demonstração se depreende da natureza do sujeito. Ora, de Deus não podemos saber o que é, mas apenas o que não é, como nota o Damasceno. Portanto, não podemos demonstrar que Deus existe.

3. Se pudéssemos demonstrar que Deus existe, isso seria possível apenas mediante seus efeitos. Mas estes efeitos não são proporcionais a ele, pois ele é infinito, e os efeitos são finitos; com efeito, entre finito e infinito não há proporção. Não se podendo então demonstrar uma causa mediante um efeito desproporcionado, segue-se que não é possível demonstrar a existência de Deus.

Em contrário: Diz o Apóstolo: "As perfeições invisíveis de Deus, compreendidas pelas coisas feitas, tornam-se visíveis". Ora, isto não aconteceria, se mediante as coisas criadas não se pudesse demonstrar a existência de Deus; com efeito, a primeira coisa que é preciso conhecer a respeito de um objeto dado é se ele existe.

Respondo: Há dupla demonstração: Uma procede da [cognição da] causa, e é chamada *propter quid*,[1] e esta se move daquilo que de seu tem uma prioridade ontológica. A outra, parte dos efeitos e é chamada demonstração *quia*[2] e se move de coisas que têm uma prioridade apenas em relação a nós: toda vez que um efeito nos é mais conhecido do que sua causa, nós nos servimos dele para conhecer a causa. De qualquer efeito se pode demonstrar a existência de sua causa (desde que os efeitos sejam para nós mais conhecidos do que a causa); porque, como todo efeito depende de sua causa, quando há efeito é necessário que pré-exista a causa. Portanto, a existência de Deus, não sendo evidente em relação a nós, pode ser demonstrada por meio dos efeitos por nós conhecidos.

Solução das dificuldades: 1. A existência de Deus e outras verdades que em relação a Deus podem ser conhecidas com a razão natural não são, conforme são Paulo, artigos de fé, mas preliminares aos artigos de fé: com efeito, a fé pressupõe a cognição natural, como a graça pressupõe a natureza, como [em geral] a perfeição pressupõe o perfectível. Mas nada impede que uma coisa, que é de seu objeto de demonstração e de ciência, seja aceita como objeto de fé por quem não chega a compreender sua demonstração.

2. Quando se quer demonstrar uma causa mediante o efeito, é necessário servir-se do efeito em lugar da definição [ou natureza] da causa, para demonstrar que esta existe; e isso vale especialmente em relação a Deus. Com efeito, para provar que uma coisa existe, é necessário tomar por termo médio sua definição nominal, não a definição real, pois a questão em relação à essência de uma coisa vem depois da que se refere à sua existência. Ora, os nomes de Deus provêm de seus efeitos, como veremos a seguir: por isso, ao demonstrar a existência de Deus mediante os efeitos, podemos tomar como termo médio aquele que significa o nome *Deus*.[3]

3. De efeitos não proporcionais à causa não se pode ter desta uma cognição perfeita; todavia, de qualquer efeito podemos ter manifestamente a demonstração que a causa existe, conforme dissemos. E assim, dos efeitos de Deus se pode demonstrar que Deus existe, embora não se possa ter por meio deles um conhecimento perfeito da essência dele.

3. Se Deus existe

Parece que Deus não existe. Com efeito:

1. Se de dois contrários um é infinito, o outro permanece completamente destruído. Ora, no nome *Deus* entende-se afirmado um bem infinito. Portanto, se Deus existisse, não deveria existir mais o mal. Vice-versa, no mundo existe o mal. Portanto, Deus não existe.

2. Aquilo que pode ser realizado por um número restrito de causas, não se vê por que deve se realizar a partir de causas mais nume-

---

[1] Trata-se da assim chamada demonstração *a priori*.

[2] Trata-se da assim chamada demonstração *a posteriori*.

[3] Em outras palavras, enquanto para uma demonstração "*propter quid*" ou *a priori* é necessário "partir da definição que exprime a natureza própria e real das coisas, para uma demonstração '*quia*' [isto é, *a posteriori*], basta partir do efeito próprio".

rosas. Ora, todos os fenômenos que acontecem no mundo poderiam ser produzidos por outras causas, na suposição de que Deus não existisse: com efeito, os naturais se reportam, como seu princípio, à natureza; os voluntários, à razão ou vontade humana. Nenhuma necessidade, portanto, da existência de Deus.

Em contrário: No Êxodo se diz, na pessoa de Deus: "Eu sou aquele que é".

Respondo: Que Deus existe pode ser provado por cinco vias.

a. A primeira via, ou via do movimento

A primeira e a mais evidente é a que se depreende do movimento. Com efeito, é certo e consta dos sentidos, que neste mundo algumas coisas se movem. Ora, tudo aquilo que se move é movido por outro. Com efeito, nada se transmuta que não seja potencial em relação ao termo do movimento; enquanto quem move, move enquanto está em ato. Porque mover não significa mais que impelir alguma coisa da potência ao ato; e nada pode ser reduzido da potência ao ato a não ser mediante um ser que já está em ato. Por exemplo, o fogo que é quente atualmente torna quente em ato a lenha, que era quente apenas potencialmente, e assim a move e a altera. Mas não é possível que uma mesma coisa esteja simultaneamente e sob o mesmo aspecto em ato e em potência: ela o pode ser apenas sob diversas relações: assim, aquilo que é quente em ato não pode ser ao mesmo tempo quente em potência, mas é ao mesmo tempo frio em potência. É, portanto, impossível que sob o mesmo aspecto uma coisa seja ao mesmo tempo movente e movida, isto é, que mova a si mesma. Portanto, é necessário que tudo aquilo que se move seja movido por outro. Se, portanto, o ser que move está também ele sujeito a movimento, é preciso que seja movido por outro, e este por um terceiro e assim por diante. Ora, não se pode de tal modo proceder ao infinito, porque de outra forma não haveria um primeiro motor e, por conseguinte, nenhum outro motor, porque os motores intermediários não movem a não ser enquanto são movidos pelo primeiro motor, como o bastão não move a não ser enquanto é movido pela mão. Portanto, é necessário chegar a um primeiro motor que não seja movido por outro; e todos reconhecem que este é Deus.

b. A segunda via, ou via da causalidade eficiente

A segunda via parte da noção de causa eficiente. Encontramos no mundo sensível que existe uma ordem entre as causas eficientes, mas não se encontra, e é impossível, que uma coisa seja causa eficiente de si mesma, pois, de outra forma, existiria antes de si mesma, o que é inconcebível. Ora, um processo ao infinito nas causas eficientes é absurdo. Porque em todas as causas eficientes concatenadas a primeira é causa da intermediária, e a intermediária é causa da última, sejam as intermediárias muitas ou uma só; ora, eliminada a causa é subtraído também o efeito: portanto, se na ordem das causas eficientes não existisse uma primeira causa, não haveria também a última, nem a intermediária. Mas proceder ao infinito nas causas eficientes equivale a eliminar a primeira causa eficiente; e assim não teríamos nem o efeito último, nem as causas intermediárias: o que evidentemente é falso. Portanto, é preciso admitir uma primeira causa eficiente, que todos chamam Deus.

c. A terceira via, ou via da contingência

A terceira via é tomada do possível [ou contingente] e do necessário, e é a seguinte. Entre as coisas encontramos as que podem existir e não existir; com efeito, algumas coisas nascem e terminam, o que quer dizer que podem existir e não existir. Ora, é impossível que todas as coisas de tal natureza tenham sempre existido, porque aquilo que pode não existir, um tempo não existia. Portanto, se todas as coisas [existentes em natureza são tais que] podem não existir, em dado momento nada existiu na realidade. Mas, se isto é verdadeiro, também agora não existiria nada, porque aquilo que não existe, não começa a existir a não ser por alguma coisa que existe. Portanto, se não existia nenhum ente, é impossível que alguma coisa começasse a existir, e assim também agora não existiria nada, o que evidentemente é falso. Portanto, nem todos os seres são contingentes, mas é necessário que na realidade exista alguma coisa de necessário. Ora, tudo aquilo que é necessário, ou tem a causa de sua necessidade em outro ser ou não. Por outro lado, nos entes necessários que têm em outro lugar a causa de sua necessidade, não se pode proceder ao infinito, como também nas causas eficientes, conforme demonstramos. Portanto, é preciso concluir pela existência de um ser que seja por si necessário, e não extraia de outros a própria necessidade, mas seja causa de necessidade para outros. E este todos dizem Deus.

d. A quarta via, ou via dos graus de perfeição

A quarta via se toma dos graus que se encontram nas coisas. É fato que nas coisas se encontra o bem, o verdadeiro, o nobre e outras perfeições semelhantes em grau maior ou menor.

Mas o grau maior ou menor se atribuem às diversas coisas conforme se aproximam mais ou menos de algo sumo e absoluto; assim, mais quente é aquilo que mais se aproxima do sumamente quente. Há, portanto, algo que é verdadeiro ao sumo, ótimo e nobilíssimo, e, por conseguinte, algo que é o supremo ente; pois, como diz Aristóteles, aquilo que é máximo enquanto verdadeiro, é tal também enquanto ente. Ora, aquilo que é máximo em dado gênero, é causa de todos os que pertencem àquele gênero, como o fogo, quente ao máximo, é causa de todo calor, como diz Aristóteles. Portanto, há algo que para todos os entes é causa do ser, da bondade e de qualquer perfeição. E este chamamos Deus.

e. A quinta via, ou via do finalismo

A quinta via se depreende do governo das coisas. Vemos que algumas coisas, que são privadas de conhecimento, isto é, os corpos físicos, operam para um fim, como se manifesta pelo fato de que elas operam sempre ou quase sempre do mesmo modo para atingir a perfeição: daí se manifesta que não por acaso, mas por uma predisposição, alcançam seu fim. Ora, aquilo que é privado de inteligência não tende ao fim a não ser porque está dirigido por um ser cognoscitivo e inteligente, como a flecha lançada pelo arqueiro. Portanto, existe algum ser inteligente, a partir do qual todas as coisas naturais são ordenadas para um fim: e a este ser chamamos Deus.

Tomás,
A suma teológica, vol. I.

5 Lei eterna, lei natural, lei humana, e lei divina

Depois de ter examinado a essência da lei considerada em si mesma, Tomás passa a analisar os tipos de lei que existem. São seis os quesitos que enfrenta e aos quais responde:
1. se existe uma lei eterna;
2. se existe uma lei natural;
3. se existe uma lei humana;
4. se existe uma lei divina;
5. se a lei divina é apenas uma;
6. se existe uma lei do pecado.

Desta questão (da qual citamos os primeiros quatro artigos) emerge que para Tomás há quatro tipos de leis: eterna, natural, humana e divina. *A lei eterna* é *o plano racional de Deus, é a ordem do universo inteiro por meio da qual a sabedoria divina dirige todas as coisas a seu fim. Em resumo, é o plano providencial que é conhecido apenas de Deus e do qual o homem é participante só de uma parte. Os homens, com efeito, enquanto seres racionais, conhecem a* lei natural. *Estreitamente ligada à lei natural está a* lei humana, *isto é, o direito positivo. Em outras palavras, para Tomás, a lei humana é moralmente válida apenas se deriva da lei natural.*

Acima da lei natural e das leis positivas nosso filósofo põe a lei divina, ou seja, a lei revelada por Deus que encontramos no Evangelho e que é guia para alcançar a bem-aventurança. Esta é a lei que permite ao homem alcançar seu fim último, o sobrenatural. É esta a lei que preenche as lacunas e as imperfeições das leis humanas que têm como fim apenas o bem comum.

1. Se há uma lei eterna

Parece que não há uma lei eterna.[1] Com efeito:

1. Qualquer lei é imposta por alguém. Mas não existe a partir da eternidade um sujeito ao qual impor uma lei, pois a partir da eternidade existe apenas Deus. Portanto, nenhuma lei pode ser eterna.

2. A promulgação é essencial à lei. Mas a promulgação não podia existir desde a eternidade, pois não existia ninguém para o qual promulgá-la. Portanto, nenhuma lei pode ser eterna.[2]

3. A lei implica uma ordem para o fim. Ora, nada daquilo que é eterno é ordenado ao fim, pois apenas o fim último é eterno. Por isso nenhuma lei é eterna.

Em contrário: Escreve santo Agostinho:[3] "A lei, que se denomina razão suprema, para quem compreenda não pode não aparecer imutável e eterna".

---

[1]Entre os que negam a existência de uma lei eterna há, por exemplo, os materialistas (que negam a existência de Deus) e os deístas (que negam sua providência).

[2]É esta a dificuldade principal levantada por todos os que sustentam que não existe uma lei eterna. Como podia tal lei, argumentam, ser promulgada desde a eternidade se seus súditos ainda não existiam?

[3]A existência da lei eterna foi afirmada na antiguidade por Cícero, "do qual hauriu santo Agostinho, que sobre a questão é a fonte principal de santo Tomás".

RESPONDO: Conforme já vimos, a lei não é mais que o ditame da razão prática existente no príncipe que governa uma sociedade, ou comunidade perfeita. Ora, uma vez demonstrado, como fizemos na *Primeira Parte*, que o mundo é dirigido pela divina providência, é claro que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. Por isso o próprio plano com o qual Deus, como príncipe do universo, governa as coisas tem natureza de lei. E uma vez que a mente divina não concebe nada no tempo, sendo o seu pensamento eterno, como ensina a Escritura, esta lei deve ser eterna.

SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES: 1. As coisas que não existem em si mesmas existem junto de Deus, porque pré-conhecidas e pré-ordenadas por ele, conforme a expressão do Apóstolo: "Chama as coisas que não existem como se existissem". Por isso a concepção eterna da lei divina se apresenta como lei eterna, enquanto é ordenada por Deus para o governo das coisas que ele já conhece.

2. A promulgação acontece com palavras e por escrito; e em ambos os modos a lei eterna tem sua promulgação por parte de Deus que a promulga. Com efeito, a Palavra (o Verbo) de Deus é eterna, como também é eterna a escritura do livro da vida. Ao invés, a promulgação não pode ser eterna por parte da criatura que deve lê-la ou escutá-la.[4]

3. A lei implica um ordenamento ao fim de modo ativo, isto é, enquanto ela serve para ordenar alguma coisa para seu fim; não tanto de modo passivo, isto é, no sentido de que ela própria seja ordenada para um fim. Isso ocorre apenas *per accidens* naqueles legisladores que têm seu fim fora de si mesmos, ao qual devem ordenar suas próprias leis. O próprio Deus, ao invés, é o fim do seu governar, e sua lei não é mais que ele próprio. Por isso a lei eterna não é ordenada a outro fim.

2. Se há em nós uma lei natural

PARECE que não há em nós uma lei natural.[5] Com efeito:

1. O homem é governado pela lei eterna, pois, como ensina santo Agostinho, "é a lei eterna que estabelece com justiça que todas as coisas existam na máxima ordem". Ora, a natureza, como não carece do necessário, também não excede no supérfluo. Por isso não existe no homem uma lei natural.

2. A lei ordena os atos humanos para seu fim, conforme dissemos. Ora, a ordem dos atos humanos para o fim não deriva da natureza, como ocorre nas criaturas privadas de razão, as quais agem para o fim guiadas apenas pelo apetite natural; o homem, ao contrário, age para um fim mediante a razão e a vontade. Portanto, no homem não existe uma lei natural.

3. Quanto mais alguém é livre, menos está submetido à lei. Ora, o homem é mais livre do que todos os animais, por causa do livre-arbítrio, que os animais não possuem. Por isso, uma vez que os outros animais não estão submetidos a uma lei natural, também o homem não deve a ela estar submetido.

EM CONTRÁRIO: A propósito daquele texto paulino, "quando os gentios que não têm lei fazem por natureza as coisas da lei", a *Glossa* explica: "Embora não tenham a lei escrita, têm porém a lei natural, mediante a qual cada um entende e sabe qual é o bem e qual é o mal".

RESPONDO: Conforme dissemos, sendo a lei uma regra ou medida, em um sujeito ela pode se encontrar de dois modos: primeiro, como em um princípio regulador e medidor; segundo, como em uma coisa regulada e medida, pois esta última é regulada e medida enquanto participa da regra ou medida. Ora, uma vez que todas as coisas submetidas à divina providência são reguladas e medidas, como vimos, pela lei eterna, é claro que todas elas participam mais ou menos da lei eterna, porque de seu influxo recebem uma inclinação aos próprios atos e aos próprios fins. Pois bem, entre todos os outros seres a criatura racional está submetida de modo mais excelente à providência divina, porque dela participa com o prover a si mesma e a outros. Por isso nela se tem uma participação da razão eterna, da qual deriva uma inclinação natural para o ato e o fim devido. E esta participação da lei eterna

---

[4]Temos nesta passagem a resposta à objeção principal levantada pelos que negam a existência de uma *lei eterna*: cf. nota n. 2. A resposta de Tomás é claríssima: a lei eterna é promulgada desde a eternidade "em Deus, como é existente em Deus, pois nele preexistiam desde sempre todas as coisas. Toda coisa que existe no tempo existe desde a eternidade presente a Deus, por ele pré-conhecida e pré-ordenada, pois ele é imutável, eterno, infinito".

[5]A existência de uma lei fundada sobre a natureza, isto é, de um direito natural, foi admitida na antiguidade por muitos filósofos (Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero). Na Renascença será defendida pelos jurinaturalistas. Com a expressão "lei da natureza" ou "direito natural" entende-se o conjunto de normas não postas pelo legislador, mas próprias da natureza humana.

na criatura racional se denomina lei natural. Eis por que o Salmista, depois de ter dito: "Sacrificai sacrifícios de justiça", como que para responder ao quesito de quem procura as obras da justiça, "muitos dizem: quem me fará ver o bem?", assim responde: "Como selo está impressa sobre nós a luz de tua face, ó Senhor";[6] como para dizer que a luz da razão natural, que nos permite discernir o mal e o bem, outra coisa não é em nós que uma marca da luz divina. Por isso é evidente que a lei natural nada mais é que a participação da lei eterna na criatura racional.

Solução das dificuldades: 1. O argumento seria justo se a lei natural fosse algo de diverso da lei eterna. Ela, ao invés, conforme vimos, não é mais que uma participação dela.

2. Todos os atos da razão e da vontade derivam em nós, conforme dissemos, segundo a natureza; com efeito, todo raciocínio deriva dos primeiros princípios conhecidos por natureza, e todo apetite relacionado com os meios deriva do apetite natural do último fim. Eis por que também a primeira orientação de nossos atos para o fim se dá mediante a lei natural.

3. Também os animais privados de razão participam a seu modo da lei eterna, como as criaturas racionais. Todavia, como as criaturas racionais dela participam mediante o intelecto e a razão, esta participação se chama lei em sentido próprio. Com efeito, a lei, como dissemos acima, pertence à razão. As criaturas irracionais, ao invés, não participam dela mediante a razão: por isso no caso delas não se pode falar de lei, a não ser em sentido metafórico.

3. Se existe uma lei humana

Parece que não existe uma lei humana. Com efeito:

1. A lei natural, conforme vimos, é uma participação da lei eterna. Mas, conforme diz santo Agostinho, por força da lei eterna "todas as coisas são maximamente ordenadas". Portanto, basta a lei natural para pôr ordem em todas as coisas humanas. Portanto, não é necessário que exista uma lei humana.

2. Dissemos que a lei tem função de medida. Mas a razão humana não é medida das coisas, pois é mais verdadeiro o contrário, como nota Aristóteles. Por isso da razão humana não pode derivar nenhuma lei.

3. A medida deve ser certíssima, conforme Aristóteles. Ora, as sugestões da razão humana sobre as ações a realizar são incertas, como nota a Escritura: "Tímidos são os raciocínios dos mortais e incertos os nossos projetos". Portanto, da razão humana não pode derivar nenhuma lei.

Em contrário: Santo Agostinho distingue duas leis, uma eterna e a outra temporal, que ele faz coincidir com a humana.

Respondo: Conforme já explicamos, a lei é um ditame da razão prática. Ora, na razão prática e na especulativa se encontram procedimentos análogos: com efeito, uma e outra, conforme vimos, partindo de alguns princípios chegam a conclusões. Por isso, segundo esta analogia, como no campo especulativo dos primeiros princípios indemonstráveis, naturalmente conhecidos, se produzem em nós as conclusões das diversas ciências, das quais não temos um conhecimento inato, assim é necessário que a razão humana, dos preceitos da lei natural, como de princípios universais e indemonstráveis, chegue a dispor das coisas de modo mais particularizado.

E estas disposições particulares, elaboradas pela razão humana, se chamam leis humanas, caso se encontrem as outras condições requeridas pela noção de lei, segundo as explicações dadas na questão precedente. Cícero,[7] com efeito, escreveu que "a primeira origem do direito é obra da natureza; portanto, certas disposições, por meio do julgamento favorável da razão, passam para o costume; e finalmente estas coisas, que a natureza promovera e o costume confirmara, foram sancionadas pelo temor e pela santidade das leis".

Solução das dificuldades: 1. A razão humana não está em grau de participar plenamente do ditame da mente divina, mas apenas a seu modo e imperfeitamente. Por isso, como em campo especulativo existe em nós um conhecimento de certos princípios universais, mediante uma participação natural da sabedoria divina, mas não a ciência peculiar de qualquer verdade, como se encontra na sabedoria de Deus, assim também em campo prático o homem é naturalmente participante da lei eterna segundo certos princípios universais, mas não segundo as diretivas particulares dos atos sin-

---

[6] Na realidade, esta interpretação do salmo é errada, enquanto dos textos originais se tem a seguinte tradução: "Imolai vítimas de justiça e confiai em Javé! Levanta sobre nós a luz de tua face, Javé! Puseste alegria em meu coração".

[7] Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.). Santo Tomás o cita freqüentemente e "quase sempre com honra, a exemplo de Agostinho, do qual freqüentemente extrai as citações".

gulares, que todavia estão contidos na lei eterna. Por isso é necessário que a lei humana passe a estabelecer particulares decretos de lei.

2. A razão humana por si não é regra ou medida das coisas; porém nela estão inatos certos princípios que são regras, ou medidas gerais das ações que o homem deve realizar, e das quais a razão natural é regra e medida, embora não o seja das coisas naturais.

3. A razão prática tem por objeto apenas as ações a serem realizadas, que são singulares e contingentes: não tanto as coisas necessárias, objeto da razão especulativa. Por isso as leis humanas não podem ter a infalibilidade que têm as conclusões das ciências especulativas. E nem é necessário que toda medida seja completamente infalível e certa, mas basta que o seja conforme seu gênero comporta.[8]

4. Se era necessária a existência de uma lei divina positiva

PARECE que não seria necessária a existência de uma lei divina [positiva]. Com efeito:

1. A lei natural, conforme dissemos, é uma participação humana da lei eterna. Mas a lei eterna, conforme vimos, é lei divina. Portanto, não é necessário que, além da lei natural e das leis humanas que dela derivam, também exista outra lei divina.

2. Está escrito que "Deus deixou o homem na mão de seu conselho". Ora, vimos acima que o conselho é um ato da razão. Portanto, o homem foi entregue ao governo da própria razão. Mas o ditame da razão humana forma, como dissemos, a lei humana. Portanto, não é preciso que o homem seja governado por uma lei divina.

3. A natureza humana é provida melhor do que as criaturas privadas de razão. Ora, estas criaturas não têm uma lei divina, distinta de sua inclinação natural inata. Muito menos, portanto, deverá ter uma lei divina a criatura racional.

EM CONTRÁRIO: Davi pede a Deus expressamente a imposição de uma lei: "Senhor, impõe-me uma lei no caminho de teus estatutos".

RESPONDO: Para a orientação de nossa vida era necessária, além da lei natural e da humana, uma lei divina [positiva]. E isso por quatro motivos. Primeiro, porque o homem, mediante a lei, é guiado em seus atos em direção ao fim último. Se ele, com efeito, fosse ordenado apenas a um fim que não supera a capacidade das faculdades humanas, não seria necessário que tivesse uma orientação de ordem racional superior à lei natural e à lei humana positiva que dela resulta. Mas, sendo o homem ordenado ao fim da bem-aventurança eterna, o qual ultrapassa, conforme vimos acima, as capacidades naturais do homem, era necessário que ele fosse dirigido a seu fim, acima da lei natural e humana, por uma lei dada expressamente por Deus.

Segundo, porque a propósito dos atos humanos há muitas diferenças de valoração, dada a incerteza do julgamento humano, especialmente em relação aos fatos contingentes e particulares. Por isso, para que o homem pudesse saber sem nenhuma dúvida aquilo que deve fazer ou evitar, era necessário que em seus atos fosse guiado por uma lei revelada por Deus, na qual não pode haver erro.

Terceiro, porque o homem se limita a legislar sobre aquilo que pode julgar. Ora, o homem não pode julgar os atos internos, que estão escondidos, mas apenas os externos e visíveis. Todavia, a perfeição da virtude requer que o homem seja reto em uns e nos outros. Portanto, a lei humana não podia reprimir, ou comandar eficazmente, os atos interiores; para isso era necessária a intervenção da lei divina.

Quarto, como nota santo Agostinho, a lei humana não é capaz de punir e de proibir todas as ações más, pois, se quisesse eliminar todas elas, muitos bens seriam eliminados e ficaria comprometido o bem comum, necessário para o relacionamento humano. Por isso, para que nenhuma culpa permanecesse impune, era necessária a intervenção da lei divina, que proíbe todos os pecados.

Esses quatro motivos são acenados em uma frase dos Salmos: "A lei do Senhor é sem mancha", ou seja, não admite nenhuma fealdade de pecado; "refaz as almas", pois regula não só os atos externos, mas também

[8]Trata-se de "uma importante observação do ponto de vista metodológico. Santo Tomás, remetendo-se a Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, I, 1), afirma que não se pode pretender a mesma infalibilidade e certeza em toda ciência; mas em cada uma, nos limites que comporta a matéria ou o objeto próprio. Assim na moral, por exemplo, cujo objeto é particular e contingente (as ações humanas), não se pode ter a mesma certeza que na metafísica, cujo objeto é universal e necessário (o ser das coisas). Uma regra prática, como é a lei, não pode ser considerada como se fosse um princípio teórico".

os internos; "o testemunho do Senhor é seguro", por causa da certeza da verdade e da retidão; "dá a sabedoria aos pequeninos", enquanto ordena o homem ao fim sobrenatural e divino.

SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES: 1. A lei eterna é participada pela lei natural conforme a capacidade da natureza humana. Mas o homem tem necessidade de ser guiado de modo mais alto ao fim último sobrenatural. Eis por que se tem uma lei divina positiva, mediante a qual a lei eterna é participada em um grau mais alto.

2. O conselho é uma busca: e, de fato, deve mover a partir de alguns princípios. Mas, pelas razões aduzidas, não basta basear-se sobre princípios postos em nós pela natureza, que são os preceitos da lei natural; é necessário, ao invés, recorrer a outros princípios, isto é, aos preceitos da lei divina.

3. As criaturas irracionais não são ordenadas a um fim superior às suas capacidades naturais. Por isso a comparação não se sustenta.

Tomás,
A suma teológica, vol. XII

Capítulo décimo quarto

O movimento franciscano e Boaventura de Bagnoregio

I. O franciscanismo

• O movimento franciscano não teve apenas intentos missionários e caritativos, mas exprimiu também uma atividade cultural dirigida a defender a doutrina cristã das forças que a contrastavam, e que se identificavam principalmente com o aristotelismo de Averróis.

O movimento franciscano
→ § 1

• Precursor deste endereçamento foi Alexandre de Hales, que orientou o eixo da sua filosofia em sentido platônico-agostiniano, colocando as premissas para a filosofia de são Boaventura, seu discípulo.

Alexandre de Hales
→ § 2

1 São Francisco e o franciscanismo

O despertar político, econômico e cultural dos séculos XI e XII acompanha-se por certo torpor econômico e por marcada decadência de costumes. Para amplos segmentos de pessoas, a fé religiosa é mais um fato emocional do que razão profunda de vida. A estrutura hierárquica da Igreja — *ordo rectorum seu praedicatorum*, à qual pertencia o clero, *ordo continentium*, à qual pertenciam os monges, e *ordo coniugatorum*, a que pertenciam os leigos — não permitia autêntica comunhão de ideais religiosos, aliás, tornava extremamente difícil forte retomada espiritual. O clero, ao qual cabia a missão da pregação, era mais ligado à autoridade imperial e a seus problemas do que ao papa e suas diretrizes, amava mais os privilégios da religião do que os mandamentos do Evangelho. Os monges, aliás, isolados da vida social, dispunham de imensas riquezas, cujo uso freqüentemente raiava os limites do abuso.

Nesse quadro e como reação a essa situação, nasceram no século XIII muitos movimentos populares que propugnavam o ideal evangélico da pobreza, praticavam a humildade, rejeitavam o fausto do clero e da hierarquia e a riqueza dos monges e, por isso, defendiam a necessidade de sustentar-se com o próprio trabalho. Mas, além de se inspirar no Evangelho, essa pobreza também era motivada por mentalidade maniqueísta; a referência à Igreja primitiva comportava também a rejeição da estrutura hierárquica; além de imitação de Cristo, a penitência era também desprezo do corpo e do mundo. O apego do clero a seus privilégios e o temor de compartilhar com os leigos a faculdade de pregar contribuíram para que esses movimentos populares (flagelantes, humilhados etc.) fossem tidos como heréticos.

Dessa realidade Francisco de Assis (1182-1226) fez-se intérprete, acolhendo as instâncias mais válidas dos movimentos populares (viver segundo o Evangelho, rejeitar o fausto, sustentar-se com o próprio trabalho e pregar) e superando os elementos negativos (a insubordinação à Igreja hierárquica, a tristeza e o pessimismo) com a submissão à Igreja e uma concepção alegre da vida. Seus seguidores não buscavam os desertos, e sim as cidades, onde se desenvolvia a vida real, com toda a gama de pro-

blemas. Enquanto os beneditinos provinham em geral das classes superiores, os franciscanos eram predominantemente de origem burguesa (mercadores, profissionais etc.). A burguesia ainda não se transformara em uma classe distinta, mas, em sua escalada rumo ao poder econômico, ainda se considerava "povo", contra a nobreza de origem feudal. E, da burguesia, os franciscanos manifestavam o espírito de iniciativa e empreendimento. Basta pensar nas inúmeras atividades sociais que desenvolviam e nas viagens que empreendiam, porque não eram estáveis mas *vagantes*, às missões no Oriente Médio. Em suma, o movimento fransciscano pretendia ser a tradução das instâncias religiosas populares mais difundidas e profundas, à luz de um cristianismo vivido ativamente.

Além das várias formas de atividade em favor dos deserdados, logo se pensou também em um tipo de atividade de caráter propriamente cultural para responder às instâncias provenientes dos novos conhecimentos filosóficos, que pareciam em contraste com o espírito cristão. Além do exemplo, não seria o caso de recorrer também à doutrina para conter o pessimismo dos movimentos heréticos e o ascetismo cátaro que implicava a rejeição da natureza e do corpo? Não seria o caso de teorizar a elevação a Deus como recuperação da beleza da natureza e da grandeza do homem, que, ao renunciar, não despreza, mas se eleva e se torna mais verdadeiro? Não seria o caso de refutar a tese da unidade do intelecto, que reduzia a responsabilidade individual, bem como as teses do fatalismo e do dualismo grego e maniqueísta, que comprometiam a unidade e a positividade da natureza, que há tempos se haviam infiltrado no mundo cultural da época, com a descoberta dos escritos aristotélicos?

A atividade puramente pastoral, sem uma cultura adequada aos novos tempos, não era suficiente. Como fundamento, fazia-se necessária precisamente uma intensa retomada da vida cultural. E o intérprete e organizador desse projeto foi Boaventura de Bagnoregio, a ponto de ter merecido o título de "segundo fundador da ordem franciscana".

2 Alexandre de Hales

Assim como Alberto Magno foi mestre de Tomás de Aquino, Alexandre de Hales (1185/1186-1245) o foi de Boaventura. Tornando-se franciscano quando já era mestre-regente da cátedra de teologia em Paris, Alexandre de Hales foi o iniciador da escola franciscana. Embora incompleta, a *Summa universae theologiae* é a sua obra mais famosa e original.

Entre as teses que Boaventura retomaria e aprofundaria de seu mestre, pode-se recordar a insustentabilidade da eternidade do mundo, o exemplarismo e a teoria das *rationes seminales*, a independência relativa da alma em relação ao corpo e sua composição de matéria e forma e, portanto, a pluralidade das formas no indivíduo. Para Alexandre, a *anima* só é *tabula rasa* em relação às coisas *inferiores*, que se reconhecem por meio da razão. Para poder conhecer as coisas *interiores* e *superiores*, o intelecto necessita da iluminação divina. Ademais, ele aceita o argumento ontológico de santo Anselmo e exalta o elemento afetivo-volitivo em correspondência com a concepção de Deus como bem supremo.

Os autores aos quais ele se refere explicitamente são: Agostinho, são Bernardo, Hugo e Ricardo de São Vítor. Seu programa se inspira na frase de Gualtier de Bruges: *Plus credendum est Augustino quam philosopho* (isto é, Aristóteles).

No quadro dessa escolha de autores, que é a opção por uma precisa orientação cultural, e à luz das teses mais qualificadas de Alexandre, que a escola franciscana assumiria como característica de sua orientação doutrinária e espiritual, pode-se compreender por que Boaventura fala dele com veneração, chamando-o *pater et magister noster*. Com efeito, ele aprofundaria os ensinamentos do seu mestre e, baseando-se na mesma tradição doutrinária, reafirmaria com maior vigor e rigor premissas e conclusões, apresentando uma visão de Deus, do homem e do mundo mais harmônica e, ao mesmo tempo, mais articulada.

II. São Boaventura e os vértices da Escola franciscana

• São Boaventura (1217/18-1274) inspira-se na tradição platônico-agostiniana, da qual retoma sobretudo a teoria das Idéias e o conceito geral de dependência do mundo em relação a Deus. Ele funde estes temas em um pensamento orientado em sentido místico, no qual a fé tem proeminência e a razão é instrumento da fé.

Crítica ao aristotelismo → § 2

O objetivo polêmico de Boaventura é o aristotelismo em geral, enquanto filosofia da autonomia do mundo, e o averroísmo em particular, por causa de algumas teses que claramente contradiziam os dogmas cristãos (unidade do intelecto passivo, eternidade do mundo etc.).

O paradigma que Boaventura propõe é o de um mundo que seja *signum Dei* e de uma filosofia que alimente o sentido religioso: tal lhe parecia ser o pensamento agostiniano e platônico.

• O aristotelismo se afasta da verdade no momento em que nega a doutrina das Idéias (como pensamentos de Deus), porque negar as Idéias significa reduzir Deus a causa final do mundo e, portanto, afundar o mundo em uma espécie de fatalismo no qual não há lugar para a liberdade e para a responsabilidade humana.

Centralidade da doutrina das Idéias → § 3

Também a unidade do intelecto potencial é conseqüência da negação das Idéias e isto torna impossível o juízo individual depois da morte.

• Deus é semelhante a um artista que cria aquilo que pensou e participa ao criado parte de si: o mundo, por sua vez, reflete a Trindade que o criou em proporções diversas, ou como vestígio (o mundo externo), ou como imagem (as realidades espirituais), ou como semelhança (as realidades transcendentes e deiformes).

O mundo como sinal de Deus e o itinerário da mente para Deus → § 4

Estes sinais analógicos de Deus espalhados no mundo podem ser seguidos pelo homem como um itinerário da mente para Deus; todavia, a condição para que isso aconteça é a de não perder o sentido da sacralidade do mundo.

• Com efeito, mesmo a parte material do mundo não é totalmente informe, porque Deus já a equipou, no momento da criação, das razões seminais que correspondem a um início de forma (*ratio seminalis*), que dirige a ação das causas naturais.

As razões seminais → § 5

• A natureza sacral do mundo faz com que a intuição dos objetos (exemplados) leve à "co-intuição" dos modelos divinos (exemplares). Apenas nesta direção, ou seja, graças à luz divina, pode-se captar os universais (por exemplo, a idéia de perfeito, necessário etc.), que não se encontram na natureza e que também são necessários ao conhecimento.

O conhecimento como co-intuição → § 6

Como fundamento do conhecimento intelectivo está o conceito de ser, é a irradiação do ser absoluto em que estão todas as Idéias, mas das quais não conseguimos ter um conhecimento adequado.

• Uma vez que tudo fala de Deus, o filósofo não tem necessidade de provar sua existência, e sim sua presença no mundo, e sobretudo em nossa alma (o homem é imagem de Deus). Por meio deste contato particular com o divino, a alma goza de certa autonomia em relação ao corpo e existe por si. Por conseguinte, tanto a alma como o corpo são compostos de matéria e forma.

Tudo fala de Deus → § 7

1 São Boaventura: a vida e as obras

Nascido em Civita, hoje distrito de Bagnoregio, por volta de 1217-1218, Boaventura (nome civil, Giovanni Fidanza) estudou filosofia na Universidade de Paris (1236-1238), laureando-se em artes em 1242-1243. Ingressando aos vinte e cinco anos na ordem franciscana, estudou teologia com Alexandre de Hales, conseguindo em 1253 a licenciatura e o magistério (título que só lhe seria reconhecido em 1257, devido à oposição dos mestres parisienses contra os mendicantes). Ensinou no Estúdio parisiense na qualidade de bacharel bíblico e sentenciário (1248-1252) e, depois, de mestre-regente (1253-1257), sucedendo ao coirmão Guilherme Melitão. Eleito ministro-geral da ordem franciscana em 2 de fevereiro de 1257, viajou muito por necessidade dos frades e por encargos pontifícios, visitando a Itália, a Inglaterra, Flandres, a Alemanha e a Espanha. Por ocasião das quaresmas de 1267 e 1268, retomando o contato com sua escola, participou em Paris da conhecida disputa contra os aristotélicos averroístas, sobre a qual temos um ensaio nas *Collationes* sobre o *Decálogo* e sobre os *Dons do Espírito Santo*, além das *Collationes in Hexaemeron*, que ficaram incompletas. As três séries de *Collationes* constituem a mais alta expressão do pensamento medieval. Feito cardeal e bispo de Albano em maio de 1273 por Gregório X, foi escolhido depois para presidir os trabalhos preparatórios do Concílio Ecumênico de Lião (7 de maio a 19 de julho de 1274), esforçando-se pela união dos gregos com a Igreja romana, que foi efetivamente alcançada. Extenuado por tanto esforço, adoeceu gravemente e, em 15 de julho de 1274, morreu em Lião, na França.

São Boaventura (aqui em uma pintura do Beato Angélico, conservada na capela de Nicolau V no Vaticano) foi o expoente máximo da Escola filosófica franciscana medieval.

Boaventura foi um dos autores mais fecundos da Idade Média. Escreveu sessenta e cinco obras, das quais quarenta e cinco foram editadas, de natureza filosófico-teológica, exegética, ascética e oratória, que, na edição crítica dos Padres de Quaracchi, de Florença (1882-1902), encontram-se divididas em cinco grupos e dez tomos.

Além das obras citadas, devemos recordar o *Itinerarium mentis in Deum*, o *De reductione artium ad theologiam* e *Christus unus omnium magister*, nas quais se encontra compendiado todo o seu pensamento, com clareza e rigor.

2 A posição de Boaventura contra o aristotelismo averroísta

"Ainda que o homem tenha o conhecimento da natureza e da metafísica, que se eleve até as substâncias mais altas, e admitamos que, aí chegando, o homem se detenha: é impossível ele não cair em erro se não for ajudado pela luz da fé e não crer que Deus é uno e trino, poderosíssimo e ótimo ao extremo na bondade (...). Foi por isso que essa ciência precipitou e obscureceu os filósofos (pagãos), já que eles não possuíam a luz da fé (...). A ciência filosófica é caminho para outras ciências, mas quem quer se deter nela cai nas trevas".

Esse trecho — que pode ser lido nas *Collationes de donis Spiritus Sancti* — expressa admiravelmente a função do saber filosófico. Por mais elevado e sublime que seja, o saber filosófico é fonte de erros se detém o olhar em si mesmo e não o dirige para saber mais alto, teológico e místico. Boaventura, portanto, não é contra a filosofia em geral, mas sim contra aquela filosofia que é incapaz de captar a tensão entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus, na concretude do nosso ser, tendencialmente orientado para a salvação, mas continuamente exposto ao mal.

O problema de Boaventura, portanto, não é o de rejeitar o uso da razão e toda filosofia, mas sim o de distinguir uma filosofia cristã de uma filosofia não cristã. *Ele é contra uma filosofia não cristã, contra uma razão auto-suficiente,* incapaz de captar no mundo o *signum,* as *pegadas de Deus.* É contrário a uma razão que considera o mundo como realidade *totalmente* profana e com leis autônomas e auto-suficientes. Em suma, Boaventura realiza escolha consciente daquela tradição de pensamento que, a partir de Platão, através de Agostinho e Anselmo, havia sustentado a reflexão cristã na consideração do mundo como sistema de correspondências ordenadas, como tecido de significados e relações alusivos a Deus uno e trino, e o homem como inquieto peregrino do Absoluto tripessoal.

Para que serve uma filosofia que não torne mais evidente a presença de Deus no mundo e não leve a cabo a aspiração do homem ao conhecimento e à posse de Deus? O exercício da razão é salutar quando nos permite descobrir, no mundo e em nós mesmos, aqueles germes divinos que, depois, a teologia e a mística levam à sua completa maturação. O programa de Boaventura, que fundamenta as suas escolhas filosóficas, é constituído pelo *quaerere Deum* que *relucet* e *latet* nas coisas, que se manifesta e se oculta, em torno do qual deve se realizar o esforço da *meditatio,* segundo a tradição monástica, como prólogo à *consummatio*, que é constituída pela visão beatífica. A ciência filosófica que Boaventura busca e, a seu modo, elabora é, portanto, "caminho para outras ciências", constituídas pela teologia e pela mística, da qual a filosofia, precisamente, é prólogo e instrumento.

De qual filosofia são Boaventura desconfia? Da filosofia aristotélica, que, na versão averroísta, mostrara toda a sua força corrosiva em relação ao pensamento cristão.

Boaventura estudara Aristóteles na faculdade das artes, na qual ingressara em 1235, quando a adoção das obras do Estagirita já se podia considerar completa e, portanto, o conhecia sobretudo em sua versão averroísta.

Portanto, embora apreciando suas inúmeras contribuições para o estudo da natureza, ele rejeitava seu *espírito* e suas *orientações gerais*, porque estranhos à história e ao destino do cristão. Aristóteles é uma autoridade no campo da física, mas não no campo do saber filosófico, onde a autoridade cabe a Platão e, superior a ambos, a Agostinho.

Boaventura, pois, opta pela tradição platônica agostiniana contra a tradição aristotélica, porque para a primeira a filosofia é a teorização do anseio das coisas e do homem por Deus e, no repensamento agostiniano, é esclarecimento das implicações existenciais da fé, ao passo que, para a segunda, a filosofia é reflexão autônoma e, em muitos aspectos, fechada em si mesma e, portanto, desnorteante. A filosofia de inspiração aristotélica não era capaz de sustentar o esforço de Boaventura para ligar estreitamente os componentes filosóficos com os teológicos, o elemento revelado com o racional. *Ele buscava uma filosofia que alimentasse a sua religiosidade*, o seu abraço constante com a teologia, seu misticismo, aquele calor afetivo para o qual cada passo é, ao mesmo tempo, ato de inteligência e ato de amor.

No quadro da tradição monástica e do espírito religioso difundido por Francisco de Assis, Boaventura, diante das tradições filosóficas mais abalizadas, optou pela tradição platônica e, portanto, rejeitou a tradição aristotélica.

3 Na origem dos erros do aristotelismo

Em trecho famoso das *Collationes in Hexaemeron*, Boaventura afirma que a rejeição da teoria platônica das Idéias está na origem dos erros de Aristóteles e seus seguidores árabes, Avicena e Averróis.

Em que sentido e por que a negação das Idéias platônicas, reinterpretadas como

as Idéias por meio das quais Deus criou o mundo, constitui a fonte dos erros aristotélicos? Negar as Idéias quer dizer que Deus é somente causa final das coisas, que atrai para si sem conhecer.

Conseqüentemente, Deus não é criador do mundo, não é providente, mas estranho ao evento cósmico, soberbamente fechado em si mesmo. E continua Boaventura: "Daí deriva que tudo o que ocorre é casual ou fatalmente necessário. E como é impossível que tudo seja casual, os árabes introduzem no mundo uma necessidade fatal, considerando que as substâncias que movem os céus sejam causas necessárias de todos os acontecimentos".

Todavia, onde não há liberdade não há responsabilidade e, portanto, nem penas ou prêmios além desta vida. Assim, se tudo procede necessariamente de Deus, o mundo é eterno, já que o que existe necessariamente não pode não ser, não pode ter princípio e fim.

Daí outro erro: a unicidade do intelecto. Se o mundo é eterno, é preciso admitir que existiram infinitos homens e, portanto, infinitas almas; e se estas são incorruptíveis (imortais), então há atualmente infinitos homens, o que, para Aristóteles, é inadmissível. Para superar tal aporia, Averróis afirma que há um só intelecto espiritual ou imortal para todos os homens, com a conseqüente negação de que haja uma felicidade ou uma pena individual após a morte.

Estas são algumas conseqüências, em claro contraste com a doutrina cristã, da rejeição aristotélica da doutrina das Idéias. Daí a importância da teoria platônica das Idéias, que Boaventura, seguindo as pegadas de santo Agostinho, repensa e repropõe na forma da doutrina do *exemplarismo*.

4 O exemplarismo

Os germes negativos da filosofia aristotélica podem ser resumidos na possibilidade de conceber o mundo sem Deus, ou então com um Deus que seja motor imóvel, impessoal, sem amor, nem criador nem providente. Para extirpar essa visão, Boaventura elabora a doutrina do exemplarismo, segundo a qual em Deus encontram-se as Idéias, ou seja, os modelos, as similitudes das coisas, das mais humildes às mais elevadas. E a razão desse repensamento da doutrina platônica é que as coisas não procedem de Deus por meio de emanação inconsciente e necessária, mas são livremente criadas por ele, ou seja, desejadas. E quem quer *sabe* o que quer. *Deus é artista que cria aquilo que concebeu.*

Com base nessa leitura, o mundo em seu conjunto é um livro, no qual reluz a Trindade que o criou segundo triplo grau de expressão, isto é, segundo o modo do *vestígio*, da *imagem* e da *semelhança*. O vestígio é o das criaturas irracionais, a imagem é a das criaturas intelectuais e a semelhança é a das criaturas deiformes.

Assim, na própria *universitas creata* há como que uma escada por meio da qual pode-se subir até Deus: se as coisas são vestígios algumas, imagem outras e similitudes de Deus outras, é necessário que o homem, para alcançar seu destino, proceda através desses graus, partindo do mundo corpóreo, que está fora de nós, entrando no espírito, que é imagem de Deus, e caminhando para a realidade eterna, que nos transcende. A especulação torna-se assim *itinerarium mentis in Deum*, isto é, viagem mística em direção a Deus.

O mundo, portanto, está cheio de *sinais analógicos* do divino, que é preciso decifrar como alimento do espírito. Escreve Boaventura no *Itinerarium:* "Quem não se ilumina com o esplendor de coisas tão grandes como as coisas criadas, é cego; quem não desperta com tantos clamores, é surdo; quem, com todas essas coisas, não se põe a louvar Deus, é mudo; quem, a partir de indícios tão evidentes, não volta a mente para o primeiro princípio, é tolo". Enquanto os antigos divinizavam o mundo e o homem moderno o demitiza, lendo-o com base em categorias rigorosamente científicas, Boaventura propõe uma interpretação que distingue, não separa, Deus do mundo, para que ele não seja profanado ou desumanizado.

Ele percebeu o vínculo existente entre o caráter sacral do mundo e o caminho ascensional do homem, que não é evasivo, mas sim comprometido com o mundo, ainda que nele não se dissolva: "Abre os teus lábios e dedica o teu coração a exaltar e honrar Deus em todas as criaturas, para não ocorrer que o mundo todo se insurja contra ti. Com efeito, precisamente por isso o mundo lutará contra os insensatos (*pugnabit orbis terrarum contra insensatos*)". *Se o homem não respeita o mundo, então o mundo se revoltará contra ele.*

"São Boaventura em seu escritório", de um mestre florentino do séc. XV (Academia Carrara, Bérgamo).

O ateísmo não é apenas um fato íntimo ou da consciência. Ao considerar o mundo como realidade profana, o homem não o respeita, mas o explora, rompendo seu equilíbrio e violando suas leis. Então, a natureza se revolta. Basta essa observação sobre a natureza para libertar a filosofia de Boaventura do clima de filosofia edificante em que freqüentemente foi confinada. [1]

5 As "rationes seminales"

Com a tese das *rationes seminales*, Boaventura quer dizer que Deus já emitiu na matéria os germes do que surgirá na natureza, e que a ação das causas segundas limita-se a desenvolver o que Deus semeou. A matéria nunca existiu totalmente informe, mas também não foi criada com todas as formas atualmente existentes. Ela evoluiu a partir do estado de caos original, através de diferenciações graduais.

Com a tese de que a matéria tem em si as *rationes seminales* de todas as formas que emergirão, Boaventura pretendia, por um lado, combater a tese aristotélica segundo a qual a matéria é *puramente* potencial e, por outro lado, combater a tese dos que privavam os agentes naturais de qualquer atividade, atribuindo tudo a Deus. É por isso que ele precisa seu sentido e seu alcance. Assim como há em Deus uma norma que dirige o devir da natureza, isto é, a causa exemplar, que pode ser chamada *ratio causalis* do efeito, da mesma forma há na matéria algo que dirige a ação das causas naturais: trata-se da *ratio seminalis*, que é como que um início *(incohatio)* de forma, uma força intrínseca posta na matéria desde a criação. É óbvio que, afirmando que Deus pôs na matéria os germes de seu desenvolvimento futuro, Boaventura quer acentuar a ação divina e diminuir, sem suprimir, a ação natural.

Para todo medieval, o cosmo é totalmente dependente de Deus. No entanto, se, para Tomás de Aquino, ele tem em si mesmo as razões de suas atividades, carecendo apenas do concurso geral graças ao qual persiste no ser, já para Boaventura ele carece de tal autonomia, necessitando de concurso particular para explicar sua atividade. O Deus do Aquinense "move" a natureza enquanto natureza, ao passo que o de Boaventura a "completa" enquanto natureza. Mais do que exaltar sua autonomia, como faz Tomás, em consonância com sua inspiração aristotélica, Boaventura quer revelar sua inconsistência, em consonância com a *vanitas vanitatum* do Eclesiastes. Também a partir dessa perspectiva é fácil compreender que a orientação de Boaventura é diferente da de Tomás.

6 Conhecimento humano e iluminação divina

Assim, graças ao exemplarismo e às *rationes seminales*, o mundo apresenta-se como um palco de sinais — pegada, vestígio, imagem e semelhança de Deus —, aliás, um templo sagrado, no qual se anuncia o mistério de Deus. Ora, nesse quadro exemplarista, como é possível conhecer as coisas sem ascender simultaneamente ao exemplar divino? A tese boaventuriana da

co-intuição pretende precisamente destacar que o contato com o objeto implica simultaneamente a percepção confusa do modelo divino. Com efeito, a co-intuição implica o contato direto com o objeto e reflexo com o exemplar. A percepção do exemplar não é direta, mas também não pode ser chamada indireta, no sentido mediato e escalonado do raciocínio silogístico. A simultaneidade da co-intuição é muito mais consecutiva, no sentido de que o intelecto, percebido o exemplificado, o refere imediatamente ao exemplar, que, no entanto, não conhece em sua configuração divina definitiva.

Para maior esclarecimento desse núcleo doutrinário é oportuno acenarmos para a teoria da *iluminação*, que Boaventura propõe para explicar nosso conhecimento intelectual. O conhecimento sensível se refere aos objetos materiais e se realiza através dos sentidos, enquanto o conhecimento intelectual transcende os sentidos e atinge o universal. Todavia, em que se funda tal universalidade? E de onde os conhecimentos necessários, como o dos princípios primeiros e das verdades matemáticas, extraem tal necessidade? Um aristotélico teria respondido que o fundamento da universalidade e da necessidade das idéias deve-se à ação de abstração, que liberta das coisas singulares e contingentes o que nelas existe de universal e necessário.

Boaventura, porém, mostra-se insatisfeito com tal resposta, porque descobre nela um resíduo de necessidade e auto-suficiência pagã. Como o homem, as coisas são singulares e contingentes e, por si mesmas, não podem funcionar como fundamento dessa necessidade e universalidade. O fundamento, portanto, só pode ser uma *luz divina*, que permite a vinculação do finito com os exemplares divinos. Com efeito, como é possível conhecer as coisas imperfeitas e contingentes sem termos a idéia do perfeito e necessário? Sem a idéia do infinito, não é possível conhecer o finito como finito. Em relação a quê o consideramos finito? Devido à nossa contingência, Boaventura estava convicto de que as coisas podem gerar conhecimento imutável, mas somente quando relacionadas com os exemplares divinos. Por isso, o conhecimento implica a co-presença em nós de Deus e das coisas.

Daí o primado, em nosso espírito, daquele ser puríssimo e atualíssimo *in quo sunt rationes omnium in sua puritate*. Assim, o fundamento de todo o nosso conhecimento intelectivo está no conceito de ser que, para o nosso espírito, é a irradiação do ser absoluto, no qual estão as Idéias eternas de todos os entes. Todavia, o homem não tem idéia clara dessa realidade inteligível, mas apenas uma idéia confusa, porque é uma irradiação de Deus ou ainda o sinal de sua presença em nós.

7 Deus, o homem e a pluralidade das formas

Se Deus é o ser ao qual remetemos todas as coisas, é estranha a cegueira do intelecto, que não sente necessidade dele, sem o qual nada pode ver ou conhecer. Pois bem, precisamente por estar convencido de que tudo fala de Deus, que está presente em nós mais do que nós em nós mesmos, Boaventura, mais do que demonstrar sua existência, preocupa-se em refinar ou purificar o olhar interior, para que, nele, o homem encontre a marca de Deus impressa em sua mente e se disponha a aceitar "essa verdade que toda criatura proclama". Suas proposições podem ser vistas também como provas, porém, mais do que provas, são *exercitationes* ou treinamentos para que o espírito saiba captar a presença de Deus fora de si, dentro de si e acima de si, em aproximação ascendente que se conclui com a visão beatífica.

Deus está *praesentissimus ipsae animae*. E até o argumento do *Proslogion* de Anselmo, mais do que específica demonstração da existência de Deus, é argumento que prova a imediata presença de Deus em nós. Como se pode propor à discussão a luz graças à qual nós vemos? Se a noção de Deus como ser absoluto está na base de todo o nosso conhecimento, não há necessidade de demonstrar sua *existência*, mas somente de esclarecer sua *presença*, para que nosso louvor seja consciente. Escreve Boaventura no *Comentário às Sentenças*: "Não há louvor perfeito se não há quem aprove, nem há perfeita manifestação se não há quem entenda, nem transmissão perfeita de bens se não há quem desfrute. E, como só a criatura racional pode aprovar, conhecer a verdade e desfrutar dos dons, as outras criaturas, as irracionais, não se reportam imediatamente a Deus, mas somente através da criatura racional. Esta, por seu turno, que é ca-

paz de louvar, conhecer e assumir outras coisas para delas desfrutar, é feita para se reportar imediatamente a Deus". E, por essa relação imediata com Deus, o homem é imagem de Deus. E é imagem graças às suas faculdades espirituais, como a memória, a inteligência e a vontade.

Por essa riqueza, a alma goza de certa independência do corpo, uma particular necessidade de existir por si mesma, a necessidade de ser substância e, portanto, composta de matéria e forma. A alma não é pura forma, privada de matéria. Sendo capaz de existir por si mesma, de agir e de sofrer, a alma, como todas as substâncias criadas, é composta de matéria e forma. O que não a impede de unir-se como forma, ou seja, como perfeição, ao corpo, que por seu turno também é constituído de matéria e forma. Agostinianamente, alma e corpo são duas substâncias, embora complementares, isto é, feitas uma para a outra.

8 Boaventura e Tomás: "uma" fé e "duas" filosofias

É a partir de Cristo que Boaventura olha e lê a história do homem e do universo inteiro.

A filosofia de Boaventura, portanto, é filosofia cristã. Boaventura é um *cristão-que-filosofa* e não um *filósofo-que-é-também-cristão.*

Ele é um místico. Olha o mundo com os olhos da fé. A razão é *instrumentum fidei:* a razão lê aquilo que a fé ilumina, é gramática escrita com o alfabeto da fé.

Por isso, pode-se compreender perfeitamente por que as filosofias de são Boaventura e de santo Tomás, de certa forma, são incomensuráveis, para usar uma expressão da epistemologia contemporânea.

Naturalmente, há pontos em comum, pois trata-se de dois filósofos cristãos. E toda ameaça contra a fé os encontra unidos.

Mas essa concordância se dá a propósito das linhas, não da forma. Os dados são os mesmos, mas vistos sob luz diferente.

Em 1879, Leão XIII falou de Tomás e Boaventura como de *duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia.* Mas o que se deve destacar logo é que os dois candelabros iluminam as coisas de modo diferente. Na realidade, a concordância não é identidade. Está claro que as duas doutrinas foram elaboradas com base em duas preocupações diferentes, nunca vendo os mesmos problemas sob o mesmo aspecto. Trata-se de duas filosofias complementares: a fé em Deus é única, mas as tentativas humanas de nos situar na e pela fé são múltiplas.

Em suma, podemos dizer que a fé é libertadora, permitindo-nos e impondo-nos que sejamos despreconceituosos, ao passo que todas as tentativas humanas são relativas (ao tempo, ao espaço, à cultura da época, aos instrumentos disponíveis e assim por diante).

BOAVENTURA
A CRIAÇÃO

DEUS

- está presente e operante em todo ato cognoscitivo nosso e, portanto, não há necessidade de demonstrar sua existência, mas basta mostrar sua presença em nossa interioridade
- é como um artista que cria, e, portanto, tem um projeto racional que se exprime nas idéias
- a criação se realiza de duas formas:

"razões seminais"

a criação parte de um estado de caos,
por meio de diferenciações graduais.
Mas isso implica que na matéria
exista uma forma intrínseca,
aí colocada por Deus
desde o início e que esta,
como uma semente,
se desenvolve no tempo

exemplarismo

Deus se serve das Idéias
de sua mente
como projeto exemplar
do mundo que cria

criado

o criado é sinal de Deus em vários níveis:
como *vestígio* (para os entes sensíveis),
como *imagem* (para o homem),
como *semelhança* (para as realidades deiformes).
O mundo é, portanto,
uma escada que permite ao homem ascender até Deus.
Tudo fala de Deus.

homem

Deus está presente no homem.
O homem é imagem de Deus
pelas suas faculdades espirituais
da memória, do intelecto, da vontade e do conhecimento

conhecimento e co-intuição

o conhecimento, mesmo o sensível,
implica o universal e o conceito de perfeição.
Isso se explica com o fato de que o homem,
no momento em que colhe "o exemplificado",
ou seja, a coisa criada sobre a base do exemplar ideal,
co-intui também o exemplar (= Idéia na mente de Deus).
Mas esta *co-intuição* pode ocorrer apenas por iniciativa de Deus (= iluminação)

BOAVENTURA

1 As seis etapas para chegar a Deus

No Itinerário da alma a Deus, *Boaventura individua as etapas que é preciso percorrer para chegar a Deus: o homem sobre a terra é viajor e deve atravessar o deserto deste mundo antes de chegar a Deus. As principais etapas são as seguintes:*

1) a consideração daquilo que está fora de nós, no mundo físico;

2) a consideração daquilo que está dentro de nós, em nossa alma;

3) a consideração daquilo que está acima de nós, por meio de Jesus Cristo.

1. Prólogo

1. No início deste itinerário, invoco o primeiro Princípio, do qual, como "Pai da luz", descende toda iluminação espiritual, "toda coisa excelente e todo dom perfeito". Invoco o eterno Pai por meio de seu Filho e nosso Senhor Jesus Cristo, para que, pela intercessão da santíssima Virgem Maria, mãe do mesmo Deus e Senhor nosso Jesus Cristo, e do beato Francisco, nosso guia e nosso pai, "queira iluminar os olhos" de nossa mente, "para guiar nossos passos sobre o caminho daquela paz" "que supera toda compreensão". Paz que o Senhor nosso Jesus Cristo anunciou e deu ao mundo e que foi pregada por nosso pai Francisco, o qual anunciava a paz no início e no fim de toda sua pregação, augurava a paz toda vez que dirigia a saudação, anelava a paz do êxtase toda vez que se abandonava à contemplação, como verdadeiro cidadão daquela Jerusalém celeste, a propósito da qual um verdadeiro homem de paz, que "se conservava em paz também com aqueles que odiavam a paz", diz: "Invocai paz para Jerusalém". Ele, com efeito, sabia que o trono de Salomão está fundado apenas sobre a paz, dado que está escrito: "Na paz colocou sua sede, e sua morada em Sião".

2. Portanto, uma vez que também eu procurava com espírito ardente esta paz, a exemplo do beatíssimo pai Francisco — eu que, pecador e totalmente indigno, tomo seu lugar como sétimo sucessor a serviço da Ordem —, sucedeu que, trinta e três anos depois de sua morte, por inspiração divina me retirei sobre o monte Alverne, como em um lugar tranqüilo para satisfazer meu desejo amoroso de paz interior; e naquele lugar, enquanto meditava sobre alguns caminhos que permitem à nossa alma ascender a Deus, apresentou-se a mim entre outras considerações aquele milagre que justamente aí aconteceu ao beato Francisco, quando lhe apareceu um serafim alado em forma de crucifixo. Parando para considerar esta visão, imediatamente compreendi que ela colocava diante dos olhos o êxtase ao qual o próprio Francisco chegara na contemplação, e o caminho que a ele conduz.

3. Com efeito, as seis asas do serafim podem significar retamente as seis elevações iluminadoras que, como etapas ou estados preparatórios, dispõem a alma a chegar àquela paz que ela atinge no rapto extático próprio da sabedoria cristã. E o único caminho que a ela conduz é aquele ardentíssimo amor pelo crucifixo que transformou Paulo em Cristo, "depois de tê-lo raptado até o terceiro céu", de modo a fazê-lo exclamar: "Estou crucificado com Cristo; não sou mais eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim". Este amor pelo Crucificado compenetrou a tal ponto a alma de Francisco que se manifestou em sua carne, quando, por dois anos, antes de sua morte, ele carregou impressos no próprio corpo os santíssimos estigmas da paixão. As seis asas do serafim fazem compreender, portanto, as seis sucessivas iluminações espirituais, que, a partir das criaturas, conduzem até Deus, ao qual ninguém chega pelo reto caminho a não ser por meio do Crucificado. Com efeito, "quem não entra pela porta do redil, mas sobe por alguma outra parte, este é um ladrão e um predador". Ao contrário, "quem entrar por esta porta, entrará e sairá e encontrará pastagem". Por isso, João afirma no Apocalipse: "Bem-aventurados aqueles que lavam suas vestes no sangue do Cordeiro, pois assim terão poder sobre a árvore da vida e entrarão na cidade pelas portas", como querendo dizer que não se pode entrar, com a contemplação, na Jerusalém celeste, a não ser transpondo aquela porta que é o sangue do Cordeiro. Nem, com efeito, se está de algum modo preparado para a contemplação das realidades divinas, que conduzem ao arrebatamento extático da alma, senão com a condição de ser, como Daniel, "homem de desejo". Ora, são dois os meios que geram em nós este desejo: o grito da oração que prorrompe, fremente, "do gemido do coração", e o fulgor da reflexão, que faz a alma voltar-

se para a luz com o máximo imediatismo e intensidade.

4. Convido, portanto, o leitor a gemer, primeiramente, pedindo a Cristo crucificado, cujo sangue nos purifica das impurezas do vício, para que não creia que lhe seja suficiente a leitura sem a compunção, a reflexão sem a devoção, a busca sem o impulso da admiração, a prudência sem a capacidade de abandonar-se à alegria, a atividade separada da religiosidade, o saber separado da caridade, a inteligência sem a humildade, o estudo não apoiado pela graça divina, o espelho da realidade sem a sabedoria inspirada por Deus. Proponho por isso as reflexões seguintes a todos os que são movidos pela graça de Deus, aos humildes e aos piedosos, àqueles que são animados pelo arrependimento e pela devoção; a todos aqueles que, ungidos com "o óleo da verdadeira alegria", amam a sabedoria divina e a buscam com ardente desejo; a todos os que pretendem dedicar-se inteiramente a louvar a Deus, a admirar suas perfeições e a degustar sua doçura, fazendo porém notar que pouco ou nada vale o espelho constituído pela realidade externa, caso o espelho interior de nossa alma não esteja perfeitamente polido e nítido. Por isso, homem de Deus, empenha-te, antes de tudo, a ouvir a voz da consciência que te chama ao arrependimento, e depois eleva os olhos aos raios da sabedoria que se refletem naqueles espelhos, de modo que não aconteça que justamente a consideração daqueles raios demasiadamente luminosos te lance em uma treva mais profunda.

5. Considerei oportuno subdividir a obra em sete capítulos, encimando-os com títulos que facilitassem a compreensão do conteúdo. Finalmente, convido o leitor a levar em conta mais a intenção do autor do que os resultados de seu trabalho; mais o significado de tudo o que afirma do que o estilo sem enfeites; mais a verdade do que uma forma burilada; mais aquilo que mantém vivo o afeto do que aquilo que torna erudita a inteligência. Para conseguir tal escopo, não é preciso examinar com pressa e negligência o desdobramento destas reflexões, mas meditá-las com a máxima atenção.

2. As etapas da ascensão a Deus: como se conhece Deus especularmente por meio de seus vestígios no universo

1. "Feliz o homem cujo apoio está em ti! No vale de lágrimas, no lugar em que foi colocado, ele decidiu ascender a ti". Dado que a bem-aventurança consiste apenas na fruição do sumo Bem, e o sumo Bem é uma realidade transcendente em relação a nós, ninguém pode chegar à bem-aventurança se não se elevar acima de si mesmo, não em sentido físico, mas em virtude de um impulso do coração. Por outro lado, não podemos nos elevar acima de nós se uma força superior a nós não o permitir. Com efeito, por mais que nos disponhamos interiormente a esta ascensão, de nada serve tudo aquilo se o auxílio de Deus não nos socorrer. Ora, o auxílio de Deus socorre aqueles que o invocam de todo coração, com humildade e devoção; isto é, aqueles que por ele anelam neste vale de lágrimas por meio de ardente oração. A oração, portanto, é a fonte e a origem de nossa elevação a Deus. Por isso, Dionísio, em sua obra *De Mystica Theologia*, propondo-se a nos indicar os meios para chegar ao rapto da alma, põe em primeiro lugar a oração. Oremos, portanto, e digamos ao Senhor Deus nosso: "Conduze-me, Senhor, em teu caminho e entrarei em tua verdade; alegre-se meu coração, para que tema o teu nome".

2. Assim orando, somos iluminados de modo a conhecer as etapas da ascensão a Deus. Com efeito, para nós homens, em nossa atual condição, toda a realidade constitui uma escada para ascender a Deus. Ora, entre as coisas, algumas são vestígio de Deus, outras sua imagem; algumas são corpóreas, outras espirituais; algumas são temporais, outras são imortais; e, portanto, algumas estão fora de nós, outras, ao contrário, em nós. Por conseguinte, para chegar à consideração do primeiro Princípio, que é puro espírito, eterno e transcendente, é necessário que passemos antes pela consideração de seus vestígios que são corpóreos, temporais e externos a nós, e isto significa ser conduzidos no caminho de Deus. É necessário, finalmente, que nos elevemos ao que é eterno, puro espírito e transcendente, fixando com atenção o olhar sobre o primeiro Princípio, e isto significa alegrar-se com o conhecimento de Deus e com a adoração de sua majestade.

3. Estas três etapas constituem, portanto, a viagem de três dias na solidão, as três luzes que nos iluminam no decorrer de uma só jornada, da qual a primeira é semelhante àquela do crepúsculo, a segunda àquela da manhã, a terceira àquela do meio-dia. Elas espelham também os três modos nos quais as coisas existem, isto é, na matéria, na inteligência criada e na arte eterna, e com referência aos quais foi dito: "seja feito", "fez" e "foi feito" e, ainda, espelham as três ordens de substância — corpórea, espiritual e divina — presentes em Cristo, que é a escada para nossa ascensão.

4. A estas três etapas progressivas correspondem, em nossa alma, três modos di-

versos segundo os quais ela considera as coisas. Com o primeiro se volta para as realidades corpóreas, externas a nós, e é chamado animalidade ou sensibilidade; com o segundo, volta-se para si mesma, sem sair de si, e é chamado espírito; com o terceiro, que é dito mente, a alma se volta para as realidades que a transcendem. A partir de todas estas coisas, a alma deve se preparar para ascender a Deus, para que ele seja amado "com toda a mente, com todo o coração, com toda a alma"; nisto consiste a perfeita observância da Lei e, ao mesmo tempo, a sabedoria cristã.

5. Mas cada um dos modos acenados se desdobra, conforme consideremos Deus como "alfa e ômega", ou então enquanto vemos Deus, em cada um dos modos acenados, como por meio de um espelho ou como dentro de um espelho, ou então enquanto cada um destes modos de considerar Deus é assumido em sua pureza e em conexão com os outros. Segue-se, necessariamente, que as três etapas principais de nossa ascensão se tornam seis, de modo que, assim como Deus em seis dias criou toda a realidade e no sétimo repousou, também o microcosmo, isto é, o homem, seja conduzido, de modo sumamente ordenado, através de seis iluminações sucessivas, ao repouso da contemplação. Esta subida é simbolizada por seis degraus que conduziam ao trono de Salomão; tinham seis asas os serafins vistos por Isaías; depois de seis dias Deus "chamou Moisés da nuvem" e "depois de seis dias", conforme refere Mateus, Cristo "conduziu os discípulos sobre um monte e se transfigurou diante deles".

6. A essas seis etapas de nossa ascensão a Deus correspondem as seis faculdades da alma, por meio das quais nos elevamos das realidades inferiores às superiores, das externas a nós às internas, das realidades temporais às eternas. Estas faculdades são o sentido, a faculdade imaginativa, a razão, o intelecto, a inteligência e a parte mais elevada da mente, que é chamada também centelha da sindérese. Essas faculdades, presentes em nós por natureza, foram deformadas pela culpa e restauradas pela graça; ora, é necessário purificá-las mediante a prática da justiça, exercitá-las por meio da ciência e torná-las perfeitas em virtude da sabedoria.

7. Com efeito, segundo a constituição originária de sua natureza, o homem foi criado capaz de chegar ao repouso da contemplação, e por isso "Deus o colocou no jardim das delícias". Porém, afastando-se da verdadeira luz para voltar-se ao bem passageiro, ele próprio, por causa de sua própria culpa, e toda a sua descendência por causa do pecado original, foram prostrados por terra. O pecado original corrompeu de dois modos a natureza humana, isto é, na mente com a ignorância e na carne com a concupiscência, de modo que o homem, enceguecido e prostrado por terra, jaz nas trevas e não consegue ver a luz do céu, a menos que a graça e a justiça venham em seu auxílio contra a concupiscência, a ciência e a sabedoria contra a ignorância. Tudo isso ocorre por meio de Jesus Cristo, "que se tornou por nós sabedoria e justiça e santificação e redenção". Ele, sendo "poder de Deus e sabedoria de Deus", Verbo encarnado "cheio de graça e de verdade", nos deu "a graça e a verdade", isto é, infundiu em nós a graça da caridade que, nascendo "de um coração puro, de uma consciência boa e de uma fé sem fingimento", torna reta toda a nossa alma em seus três aspectos dos quais falamos anteriormente. Cristo nos ensinou também a ciência da verdade conforme as três formas da teologia, isto é, da teologia simbólica, da teologia propriamente dita e da teologia mística, a fim de que nós, graças à teologia simbólica, nos sirvamos retamente das realidades sensíveis, mediante a teologia propriamente dita nos sirvamos retamente das realidades inteligíveis, por meio da teologia mística sejamos raptados no êxtase que excede as capacidades de nossa mente.

8. É, portanto, necessário que quem queira ascender a Deus, depois de ter evitado cair na culpa que corrompe nossa natureza, exercite as faculdades naturais das quais antes se falou, para obter, mediante a oração, a graça que reabilita; por meio de reta conduta de vida, a justiça que purifica; por meio da meditação, a ciência que ilumina; e, por meio da contemplação, a sabedoria que nos torna perfeitos. Portanto, como ninguém pode chegar à sabedoria a não ser por meio da graça, da justiça e da ciência, da mesma forma não se pode chegar à contemplação a não ser pela meditação penetrante, pela conduta de vida santa e oração devota. Como, portanto, a graça constitui o fundamento da retidão da vontade e da iluminação de uma razão penetrante, também é necessário, antes de tudo, orar, depois viver santamente e, por fim, aplicar-se à consideração da verdade e, aplicando-se a ela, ascender gradativamente até chegar ao monte excelso, "a Sião", onde "se contemple o Deus dos deuses".

9. Portanto, dado que é preciso primeiro subir e depois descer a escada de Jacó, coloquemos a primeira etapa de nossa ascensão embaixo, considerando todo este mundo sensível como um espelho, por meio do qual possamos nos elevar a Deus, sumo artífice, de

modo a ser os verdadeiros hebreus que passam do Egito para a terra prometida a seus pais, os verdadeiros cristãos que passam com Cristo "deste mundo ao Pai", os verdadeiros amantes da sabedoria que nos chama, dizendo: "Vinde a mim vós todos que me desejais e saciai-vos de meus frutos". "Com efeito, da grandeza e da beleza das criaturas pode-se conhecer seu criador".

10. Ora, a suma potência, a suma sabedoria e a suma bondade do criador resplandecem nas coisas criadas, nos três modos segundo os quais os sentidos do corpo tornam conhecido este fato ao sentido interno. Com efeito, os sentidos do corpo prestam seu serviço à faculdade intelectiva seja quando indaga mediante a razão, como quando crê com uma adesão de fé, como também quando contempla intelectivamente. Quando contempla, ela considera a existência atual das coisas; quando crê, considera o desenvolvimento que é próprio delas; quando se serve da razão, as considera na forma excelente de sua potencialidade.

11. Em primeiro lugar, quando o olhar daquele que contempla considera as coisas em si mesmas, vê nelas o peso, o número e a medida; vê o peso em relação ao lugar para o qual ele a faz tender, o número por meio do qual se distinguem uma da outra, a medida mediante a qual são delimitadas reciprocamente. Em virtude disso, vê nelas a dimensão, a harmonia e a ordem, e também a substância, a capacidade operativa e a atividade. Tudo isso lhe permite elevar-se das coisas, como de um vestígio, ao conhecimento da imensa potência, sabedoria e bondade de seu criador.

12. Em seguida, o olhar de quem considera este mundo do ponto de vista da fé dirige a própria atenção à sua origem, ao seu curso e ao seu fim. Com efeito, "pela fé" cremos que "o universo foi formado pelo Verbo de vida"; pela fé cremos que três leis — isto é, de natureza, da Escritura e de graça — se sucedem e se sucederam, e se desenvolveram no tempo com ordem regularíssima; pela fé cremos que o mundo terá fim com o juízo final. Podemos descortinar, de tal modo, na origem do mundo a potência do sumo Princípio, no desenvolvimento do mundo sua providência, e no fim do mundo sua justiça.

13. Por fim, o olhar de quem indaga mediante a razão vê algumas realidades apenas existirem; as outras, existirem e viverem; outras, depois, existirem, viverem e discernirem. As primeiras são as menos elevadas, as segundas ocupam um lugar intermediário, as terceiras são as mais elevadas. Vê, igualmente, que algumas realidades são apenas corpóreas, outras são em parte corpóreas e em parte espirituais, e disso percebe que existem realidades puramente espirituais, melhores e mais elevadas em relação às precedentes. Vê, ainda, que algumas realidades, como as terrenas, estão sujeitas à mudança e à corrupção, e que outras, como as celestes, estão sujeitas à mudança, mas não à corrupção, e disso percebe que existem realidades não sujeitas nem à mudança nem à corrupção, como as divinas.

Portanto, dessa realidade visível o intelecto se eleva à consideração da potência, sabedoria e bondade de Deus, existente, vivente, inteligente, puramente espiritual, incorruptível e imutável.

14. Esta consideração se amplia, depois, conforme as sete características das criaturas — que constituem sete testemunhos da potência, sabedoria e bondade de Deus — isto é, caso se detenha para examinar a origem, a grandeza, a multiplicidade, a beleza, a plenitude, a atividade e a ordem de todas as coisas. Com efeito, a origem das coisas, na obra dos seis dias, quanto à sua criação, à sua recíproca distinção e à sua beleza, proclama a potência de Deus que criou do nada todas as coisas, a sua sabedoria que limpidamente as distinguiu uma da outra, a sua bondade que generosamente dotou a todas de beleza. A grandeza das coisas, portanto, tanto quanto ao seu comprimento, largura e profundidade, como quanto à excelência de seu poder, que se expande em comprimento, largura e profundidade, segundo se manifesta na difusão da luz, seja quanto à eficácia com a qual elas operam de modo penetrante, contínuo e extenso, como aparece na operação do fogo, manifesta com clareza a imensa potência, sabedoria e bondade do Deus trino, o qual permanece em todas as coisas com sua potência, presença e essência, embora não circunscrito por nenhuma delas. A multiplicidade, pois, das coisas, considerada em relação à sua diversificação conforme o gênero, a espécie e as características individuais, na substância, na forma ou figura, na capacidade operativa, além de toda avaliação humana, faz compreender e manifesta abertamente a incomensurabilidade, em Deus, dos três atributos mencionados. Por sua vez, a beleza das coisas, considerada em relação à variedade de luzes, figuras e cores presentes tanto nos corpos simples como nos compostos, como também nos orgânicos, nos corpos celestes assim como nos minerais, nas pedras como nos metais, nas plantas como nos animais, proclama com toda evidência os três atributos mencionados. Analogamente, estes são manifestados pela plenitude das coisas, razão pela qual a matéria é plena de formas, presentes nela como razões seminais; a forma é plena de força operativa, conforme sua po-

tência de agir, e a potência operativa é plena de efeitos, em conformidade com sua capacidade de atuá-los. A operação, pois, é múltipla, enquanto é operação da natureza, enquanto é operação do artífice, enquanto é operação moral: ela, com sua múltipla variedade, mostra a imensidão daquela potência, sabedoria ordenadora e bondade que é "causa do existir, critério do entender e ordenação do viver" de todas as coisas. Além disso, a ordem das coisas, como aparece pelo livro da criação, em relação ao critério de sua duração, de sua colocação e de seu influxo, isto é, em relação a se estar dispostas conforme um antes e um depois, em uma posição mais ou menos elevada e conforme maior ou menor dignidade, faz compreender com clareza a proeminência, a sublimidade e a dignidade do primeiro Princípio quanto à sua infinita potência. Ao invés, a ordem encontrável nas leis, nos preceitos e nos julgamentos contidos no livro da Escritura faz compreender a imensidão de sua sabedoria. Por fim, a ordem dos sacramentos divinos, dos benefícios e das recompensas no corpo da Igreja manifesta sua imensa bondade, de modo que por esta mesma ordem somos conduzidos pela mão, e com plena evidência, ao Princípio primeiro e sumo, que é potentíssimo, sapientíssimo e ótimo.

15. Cego é, portanto, quem não é iluminado pelos inumeráveis esplendores das realidades criadas; surdo, quem não é despertado pelas vozes tão numerosas; mudo, quem não é impelido a louvar a Deus pela consideração de todos estes seus efeitos; idiota quem, a partir de tantos sinais, não reconhece o primeiro Princípio. Abre, portanto, teus olhos; tende as orelhas de teu espírito; abre teus lábios e dispõe teu coração de modo a poder ver, ouvir, louvar, amar e adorar, glorificar e honrar teu Deus em todas as criaturas, a fim de que o universo inteiro não se insurja contra ti. Por este motivo, com efeito, "o universo se lançará contra os idiotas" e, ao contrário, será motivo de glória para aqueles sábios que podem afirmar, conforme a palavra do profeta: "Tu me alegraste, Senhor, com tuas obras, e eu exultarei com a obra de tuas mãos". "Quão admiráveis são tuas obras, Senhor! Tudo fizeste com sabedoria e a terra está cheia de tuas riquezas". [...]

3. O arrebatamento místico da alma, no qual concede-se o repouso ao intelecto, enquanto o afeto se derrama totalmente em Deus

1. As seis considerações percorridas são como os seis degraus do trono do verdadeiro Salomão, por meio dos quais se chega à paz, onde aquele que é verdadeiramente pacífico repousa na alma cheia de paz, como em uma Jerusalém interior. Elas são também como as seis asas do querubim, em virtude das quais a alma do verdadeiro contemplativo, plena da iluminação da sabedoria celeste, está em grau de elevar-se para o alto. Elas são, igualmente, como os primeiros seis dias, durante os quais a alma deve exercitar-se para chegar finalmente ao repouso do sábado. Nossa alma teve a intuição de Deus fora de si, através de seus vestígios e em seus vestígios; em si, mediante sua imagem e em sua imagem; acima de si, pela semelhança da luz divina, que resplandece acima de nós, e na mesma luz, o quanto é possível em nossa condição de peregrinos e à medida que ela se exercita na contemplação. Quando nossa alma chegou enfim, na sexta etapa, a conhecer especularmente, no Princípio primeiro, sumo e "mediador entre Deus e os homens", Jesus Cristo, realidades que de nenhum modo podem ser encontradas nas criaturas e que excedem toda capacidade indagadora do intelecto humano, resta-lhe transcender e ultrapassar – mediante o conhecimento especular dessas realidades – não apenas este mundo sensível, mas também a si mesma. Nesta passagem, Cristo é "caminho e porta", Cristo é escada e veículo, como "o propiciatório colocado sobre a arca de Deus" e "o mistério escondido nos séculos".

2. Aquele que olha este "propiciatório", dirigindo o olhar inteiramente para ele, e com fé, esperança, caridade, devoção, admiração, exultação, estima, louvor e júbilo o olha novamente fixado na cruz, faz com ele a páscoa, isto é, "o trânsito", para atravessar o mar Vermelho por meio da trave da cruz e, saindo do Egito, entrar no deserto. Aí degusta o maná escondido e repousa com Cristo no sepulcro, como se estivesse exteriormente morto, e todavia ouvindo, o quanto é possível nesta condição de peregrinos, aquilo que foi dito ao ladrão unido a Cristo: "Hoje estarás comigo no paraíso".

3. Esta passagem foi mostrada também ao beato Francisco, quando, no arrebatamento extático da contemplação sobre o ápice do monte — onde desenvolvi em meu ânimo estas considerações que foram escritas — lhe apareceu o serafim com seis asas, pregado na cruz, como eu e muitos outros ouvimos de um companheiro seu, que com ele estava naquela circunstância. Aqui ele realizou a passagem para Deus, por meio do rapto extático da contemplação, e foi posto como modelo de perfeita contemplação, como antes fora modelo de ação, como novo "Jacó e Israel", para que por

meio dele, mais com o exemplo do que com a palavra, Deus convidasse todos os homens verdadeiramente espirituais a esta passagem e a este arrebatamento extático da alma.

4. Nesta passagem, porém, para que ela seja perfeita, é necessário que todas as atividades intelectuais sejam deixadas de lado e que o ápice do afeto se fundamente e se transforme inteiramente em Deus. Este estado é místico e secretíssimo, e "ninguém o conhece a não ser quem o recebe", nem o recebe senão quem o deseja, nem o deseja senão quem está inflamado até o íntimo pelo fogo do Espírito Santo, que Cristo mandou sobre a terra. E justamente por isso o Apóstolo afirma que esta sabedoria mística foi revelada por obra do Espírito Santo.

5. Para chegar a este estado, a natureza nada pode e pouco se pode fazer; é preciso, portanto, conceder pouco à busca e muitíssimo à compunção; pouco à lingagem exterior e muitíssimo à alegria interior; pouco à palavra e ao escrito e tudo ao dom de Deus, isto é, ao Espírito Santo; pouco ou nada às criaturas e tudo à Essência criadora, ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, dizendo com Dionísio ao Deus-Trindade: "Ó Trindade, que transcendes toda essência; ó Deus, que transcendes a divindade, ó supremo mestre da teologia cristã, guia-nos até o vértice de todo colóquio místico, que supera todo conhecimento, toda luz, toda altura; onde os extremos, absolutos e imutáveis mistérios da teologia se ocultam nas trevas, para além de toda luz, de um silêncio que ensina escondidamente, em uma escuridão profundíssima, que transcende toda clareza e toda luz, na qual toda realidade resplandece, e que preenche além de toda medida o intelecto com o esplendor de inimagináveis bens invisíveis". Isto se deve dizer a Deus. Ao amigo, pelo contrário, para o qual são escritas estas páginas, diga-se com o próprio Dionísio: "Tu podes, amigo, depois de um caminho tornado seguro, em relação às contemplações místicas, comportar-te deste modo: deixa de lado a atividade dos sentidos e do intelecto, as realidades sensíveis e as invisíveis, tudo aquilo que é e tudo aquilo que não é, e, ignorando tudo, volta-te, o quanto te for possível, à unidade daquele que transcende toda essência e todo saber. Abandonando tudo e livre doravante de todo vínculo, enquanto transcendes a ti mesmo e todas as coisas em um impulso incomensurável e perfeito de tua alma tornada pura, ascenderás ao raio da treva divina, que supera toda essência".

6. Se, enfim, te perguntas como isso acontece, interroga a graça, não a doutrina; o desejo, não a inteligência; o gemido da oração, não o estudo e a leitura; o esposo, não o mestre; Deus, não o homem; a treva, não a luminosidade; não a luz, mas o fogo que tudo inflama e que transporta para Deus com o impulso da compunção e o afeto mais ardente. Deus é este fogo e seu "lar está em Jerusalém", Cristo acende este fogo no ímpeto amoroso de sua ardentíssima paixão, e o prova verdadeiramente apenas aquele que diz: "Minha alma desejou o estrangulamento e meus ossos a morte". Quem ama esta morte pode ver Deus, pois é indubitavelmente verdadeira esta afirmação: "Nenhum homem pode ver-me e permanecer vivo". Morramos, portanto, e entremos na treva; imponhamos silêncio às preocupações, aos desejos, às imagens sensíveis; passemos com Cristo crucificado "deste mundo para o Pai", a fim de que, quando nos houver mostrado o Pai, digamos com Filipe: "Basta-nos"; ouçamos com Paulo: "Basta-te minha graça"; exultemos com Davi, dizendo: "Desfalecem minha carne e meu coração, Deus de meu coração, e minha porção é Deus eternamente". "Seja bendito o Senhor eternamente e todo o povo diga: Assim seja, assim seja". Amém.

Boaventura,
Itinerário da alma a Deus.

Capítulo décimo quinto

Averroísmo latino, neo-agostinismo e filosofia experimental no século décimo terceiro

I. Siger de Brabante e o averroísmo latino

• Se para Averróis a filosofia gozava de substancial autonomia em relação à fé e não tinha necessidade de alguma integração, para Siger de Brabante (por 1240-1284), grande representante do averroísmo latino, também a fé tem seu valor próprio.

O averroísmo latino e a doutrina da dupla verdade
→ § 1-2

Disso deriva a doutrina da dupla verdade, para a qual, mesmo se as proposições de razão estão em contraste com as da fé, estas são igualmente aceitáveis como fé.

Portanto, não se procura mais a harmonia entre fé e razão, dado que elas se movem agora sobre planos diferentes, por exemplo:

– a filosofia proclama a eternidade do mundo, enquanto a fé proclama sua criação;

– a fé fala de alma individual, enquanto para o filósofo o intelecto é uno para todos os homens.

Nestes casos de contraste o cristão deve escolher a fé, mas tratar-se-ia em todo caso de uma opção pessoal e desmotivada, que em teoria poderia ser a todo momento rebatida.

A divisão entre franciscanos e dominicanos
→ § 3

• Em 1270 Estêvão Tempier, arcebispo de Paris, condenou o averroísmo e algumas teses tomistas. O mundo cristão se dividiu entre os franciscanos, que retomavam a linha platônico-agostiniana (por exemplo, com Mateus de Acquasparta), e os dominicanos (por exemplo, com Egídio Romano), que defendiam o tomismo.

1 O averroísmo latino

A intenção de fundo de Tomás foi a de delimitar a autonomia da razão e, desse modo, também da filosofia. Simultaneamente, foi também a de conciliar a razão com a fé, por um lado, mostrando que as verdades da razão não contradizem, mas suportam as verdades da fé e, por outro lado, mostrando que as verdades da razão levam a resultados que precisam ser integrados às verdades da fé se quisermos que os problemas mais urgentes e profundos do homem tenham solução satisfatória.

Esse grandioso projeto filosófico, que tinha futuro de grande destaque em seu destino, não teve porém vida fácil. Com efeito, os primeiros grandes obstáculos lhe foram antepostos por aquele movimento filosófico que, desde os tempos de Renan, foi chamado de *averroísmo latino* e que encontrou em Siger de Brabante (aproximadamente 1240-1284) seu mais destacado expoente.

2 Siger de Brabante e a doutrina da dupla verdade

Para Averróis, o aristotelismo — ou seja, *a* filosofia — não tinha nenhuma necessidade de integrações provenientes da fé. A filosofia é saber demonstrativo. A verdade — no fundo — é unicamente a verdade filosófica.

Pois bem, entre 1260 a 1265 difundiu-se, em Paris, um aristotelismo que não estava em absoluto preocupado com a conciliação entre razão e fé: trata-se precisamente do *averroísmo latino*.

Nessa época, Siger de Brabante era mestre na faculdade de arte da Universidade de Paris. Defensor da interpretação que Averróis dera de Aristóteles, ele professava doutrinas como a da *eternidade do mundo* e da *unidade do intelecto possível* e, deixando de atentar para os contrastes entre os resultados da filosofia e os artigos de fé, professava a doutrina da "dupla verdade", segundo a qual, mesmo que em contraste com as proposições da fé, as proposições da razão são igualmente aceitáveis por fé.

Siger de Brabante se apresenta como um *expositor* das "opiniões do filósofo", ainda que as opiniões de Aristóteles fossem "contrárias à verdade". Por outro lado, "ninguém deve tentar submeter à investigação racional aquilo que supera a razão, assim como ninguém deve negar a verdade católica com base em razões filosóficas".

Se Tomás procurava conciliar fé e razão, Siger, ao contrário, separa os dois campos, não considerando como vitais as contradições entre eles.

Para a fé, por exemplo, o mundo, criado por Deus, não é eterno, mas, para o filósofo Siger, a matéria é eterna.

Deus é o primeiro motor sempre em ato, de modo que a criação é uma necessidade que brota daquilo que Deus é, e não fruto de sua livre iniciativa.

A fé nos fala de uma alma individual, mas, para o filósofo Siger, o intelecto é uno e idêntico para todos os homens.

Siger não se alarmava com tais contrastes flagrantes, já que, segundo suas declarações, como já acenamos, ele expunha as opiniões de Aristóteles sem presumir que elas fossem verdadeiras, acrescentando que embora "a santa fé católica" se mostrasse contrária às opiniões dos filósofos, "é ela que nós queremos preferir, agora e sempre".

Também podemos encontrar idéias análogas às de Siger em seu discípulo Boécio de Dácia (autor de *Comentários* a Aristóteles e de um *De mundi aeternitate)*, para quem, como "a filosofia não se baseia em revelações e milagres", "é tolo pedir demonstrações sobre coisas que, em si mesmas, não admitem uma razão".

Pelo que foi dito, pode parecer que, no fim das contas, se pudesse caminhar tranqüilamente na trilha da "dupla verdade" trilhada por Siger, pelo fato de que, de todo modo, a supremacia da fé parece assegurada e que o exercício da razão consiste em operações que, em última análise e de qualquer forma, são irrelevantes para as verdades de fé que são o *porro unum necessarium* para o homem. Entretanto, a situação era facilmente revertida em prejuízo da fé, já que a filosofia de Aristóteles era *a verdade* humanamente alcançável em condições de derrubar as verdades de fé que se mostrassem em contraste com ela.

Em suma, a doutrina da dupla verdade constituía um mecanismo de proteção do racionalismo mais radical e agressivo.

Nesse meio tempo, em 1270, Egídio de Lassines enviava a Alberto Magno uma carta, expondo quinze teses sustentadas pelos mestres de Paris. Dessas teses, a primeira dizia respeito à unidade do intelecto e a quinta à eternidade do mundo. Alberto refutou essas teses no seu *De quindecim problematibus*.

Ainda em 1270, Estêvão Tempier, arcebispo de Paris, condenou o averroísmo. Siger e Boécio de Dácia não se consideraram derrotados, prosseguindo seu trabalho e seus ensinamentos, até que, em 1277, o mesmo Estêvão Tempier condenava duzentas e dezenove proposições e, com elas, o averroísmo e o aristotelismo. Intimado pelo tribunal da Inquisição como acusado de heresia, Siger apelou para o papa. Obrigado a permanecer junto à corte papal, Siger acabou assassinado por um clérigo enlouquecido que estava a seu serviço. Isso ocorreu entre 1281 e 1284 em Orvieto, num período em que a corte papal encontrava-se naquela cidade.

Dentre os numerosos escritos de Siger, devemos recordar *Quaestiones in librum tertium De anima* (em torno de 1268), *De aeternitate mundi* (em torno de 1271) e o *Tractatus de anima intellectiva* (1272-1273).

Boaventura criticou duramente os "erros" de Siger e de todo o aristotelismo. Tomás, por seu turno, escreveu em 1270 o *De unitate intellectus contra averroistas parisienses,* afirmando que Averróis foi mais "corruptor" do que "comentador" de Aristóteles.

3 Os franciscanos em polêmica contra o aristotelismo e o relançamento do agostinismo

Entre as duzentas e dezenove teses condenadas pelo arcebispo Tempier havia também teses tomistas. E por detrás dessa condenação encontrava-se a nunca adormecida tradição agostiniana, que também inspirou a condenação que, no mesmo ano de 1277, o arcebispo de Canterbury, o dominicano Roberto Kilwardby (mestre de teologia em Oxford e mais tarde cardeal), emitiu contra a teoria tomista da *unidade da forma substancial do homem,* e em defesa da tese segundo a qual a alma humana é composta e não simples, no sentido de que, nela, seriam distintas a parte vegetativa, a sensitiva e a intelectiva.

O sucessor de Kilwardby na sede arquiepiscopal de Canterbury, John Peckham, também se ergueu em defesa da tradição filosófica de Agostinho contra o tomismo, reafirmando a condenação do tomismo em 1284 e em 1286. Ex-discípulo de Boaventura em Paris e ele próprio franciscano, Peckham quis reafirmar os núcleos doutrinários da tradição agostiniana.

Outro defensor do neo-agostinismo da Escola franciscana foi Guilherme de la Mare, mestre em Oxford. Guilherme é autor do influente escrito *Correctorium fratis Thomae,* que critica cento e dezessete teses constantes dos escritos de Tomás. Esse *Correctorium* tornou-se influente pelo fato de que, em 1282, o geral da ordem franciscana ordenou a todos os frades que não dessem a conhecer as teorias tomistas sem os comentários de Guilherme.

Enquanto os dominicanos reagiam com vários *Correctoria* do *Correctorium* (ou, como também se dizia, do *Corruptorium*) de Guilherme, o franciscano Mateus de Acquasparta, também aluno de Boaventura em Paris e posteriormente geral da ordem, cardeal e amigo de Bonifácio VIII, retomava plenamente a doutrina agostiniana da iluminação.

Mateus sustentava que existem verdades, que são princípios da lógica ou afirmações como por exemplo "o homem é animal racional", e que são verdades eternas. Essas verdades, portanto, não podem se basear em objetos contingentes, mas encontram seu fundamento na iluminação por parte de Deus, no qual se encontram os exemplares eternos. E, ainda contra Tomás, Mateus reafirma o argumento ontológico de Anselmo.

Outros franciscanos, alunos de Boaventura, foram Roger de Marston, Ricardo de Middletown e Pedro de João Olivi, chefe dos *espirituais* e defensor do retorno dos frades franciscanos à pobreza absoluta.

Polêmico em relação ao tomismo e favorável ao agostinismo, Henrique de Gand tornou-se mestre de teologia em Paris precisamente em 1277, tendo participado da reunião de mestres convocada por Estêvão Tempier, na qual emergiu a condenação das teses averroístas e tomistas.

Contra o intelectualismo tomista, Henrique defendeu o voluntarismo, sustentando que o amor é superior à sabedoria, que a vontade tem por objeto o bem supremo e que o fim último é superior ao intelecto, que tem por objeto a verdade, que é apenas um dos bens.

À defesa do agostinismo contra o aristotelismo tomista, defesa elaborada e difundida sobretudo pelos discípulos de Boaventura, se contrapôs a defesa da doutrina tomista pelos dominicanos, entre os quais pode-se mencionar Hervé Nédélec, líder da escola tomista parisiense, João de Regina (ou de Nápoles), que ensinou primeiro em Paris e depois em Nápoles, tendo difundido o tomismo na Itália no período de 1300 a 1335, defendendo-o até mesmo contra as idéias de Escoto; e Egídio Romano (aproximadamente 1247-1316).

II. A filosofia experimental e as primeiras pesquisas científicas na era da Escolástica

• Enquanto em Paris havia um particular desenvolvimento da pesquisa teológica e filosófica, em Oxford se formava uma filosofia empírica da natureza, atenta aos fenômenos naturais e à experimentação.

Roberto Grosseteste → *§ 1*

Fundador desta filosofia foi Roberto Grosseteste, que formulou uma cosmologia da luz, segundo a qual as nove esferas celestes e as quatro esferas terrestres (do fogo, do ar, da terra e da água) nascem de uma agregação e desagregação da luz.

Roger Bacon → *§ 2*

• Roger Bacon — o representante máximo da escola naturalista de Oxford —, explicitando as causas da ignorância (o autoritarismo, a presunção de saber, o hábito, a insipiência), antecipou a que será a teoria dos *idola* de Francis Bacon. Além disso, identificou na experiência interna (em prática correspondência com a iluminação agostiniana) e na experiência externa o critério de verdade: por meio da primeira chegamos às verdades sobrenaturais e mediante a segunda às verdades naturais.

Bacon ocupou-se também com física e ótica, e teve surpreendentes intuições sobre as futuras conquistas da técnica (por exemplo, o vôo e a propulsão mecânica).

A síntese entre prática e teoria → *§ 3*

• Com os filósofos da escola de Oxford e também com Alberto Magno criou-se um filão naturalista e experimentalista dentro da filosofia escolástica que, de um lado, absorveu no âmbito do saber alguns conhecimentos técnico-práticos, e do outro, lentamente facilitou a formação de uma síntese entre prática e teoria, que estará na base da ciência moderna.

1 Roberto Grosseteste

Enquanto, em Paris, as artes do trívio (isto é, a gramática, a retórica e a dialética) granjeavam a maior estima; em Oxford os interesses de muitos professores voltavam-se sobretudo para as artes do quadrívio (aritmética, geometria, música e astronomia). E precisamente em Oxford temos as primeiras manifestações mais significativas do que se pode considerar como uma *filosofia empírica da natureza*, ligada a formas incipientes de investigações experimentais.

Retrato de Roberto Grosseteste, conservado no British Museum.

Naturalmente, quando falamos de ciência experimental na Idade Média, não devemos pensá-la com as características de autonomia metodológica e especialização que ela adquiriria mais tarde. Trata-se de concepção da natureza e de poucas pesquisas experimentais, enquadradas e estreitamente ligadas dentro da visão de mundo que os medievais receberam da antiguidade por meio da mediação dos árabes.

Entretanto, o que importa destacar é que, embora mescladas a elementos teológicos, místicos e metafísicos, as novas pesquisas delineiam o desenvolvimento de potencialidades do pensamento grego, que a vigilante preocupação teológica fizera com que ficassem de lado.

Alberto Magno já dedicara atenção aos minerais e aos seres vivos. Em sua obra *Sobre os vegetais* afirmara que "somente a experiência pode dar a certeza nesses assuntos, porque o silogismo não tem valor a respeito de fenômenos tão particulares".

Entretanto, foi o dominicano Roberto Grosseteste que determinou o rumo fundamental assumido pelos estudos físicos nos séculos XIII e XIV.

Nascido em 1175 perto de Stradbrok, no condado de Suffolk, na Inglaterra, Roberto Grosseteste estudou em Oxford e Paris. Foi mestre-regente e chanceler da Universidade de Oxford. Foi ordenado bispo de Lincoln em 1235, e morreu excomungado pelo papa Inocêncio IV, que havia criticado e atacado em suas pregações. Tradutor da *Ética* de Aristóteles, Grosseteste escreveu *Commentarii* aos *Analíticos posteriores*, aos *Elencos sofísticos* e à *Física* de Aristóteles, sendo ainda autor de escritos filosóficos como *De unica forma omnium*, *De potentia et actu*, *De veritate propositionis*, *De scientia Dei* e *De libero arbitrio*.

Além de Aristóteles, também Agostinho está presente em seu sistema filosófico, e de modo maciço. Sua *cosmologia* é uma filosofia da *luz*. Na opinião de Grosseteste, é mediante processos de difusão, agregação e desagregação da luz que se formam as nove esferas celestes e as quatro esferas terrestres (do fogo, do ar, da água e da terra). Todos os fenômenos da natureza são explicáveis por obra da luz.

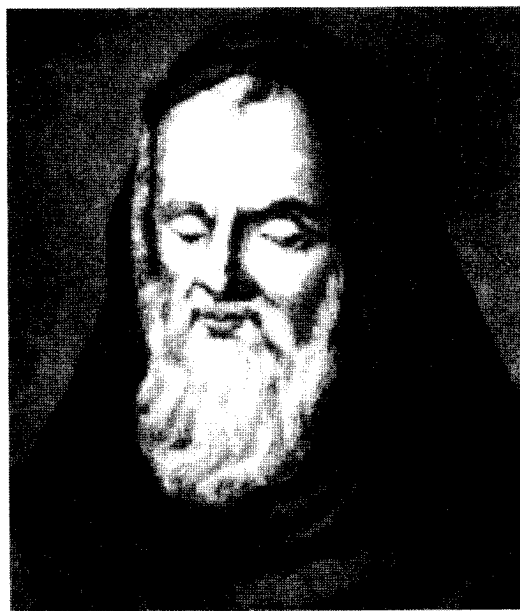
É dentro dessa metafísica da luz que encontramos encastelados e sistematizados alguns conhecimentos de natureza científica e empírica, como os conhecimentos sobre as propriedades dos espelhos e sobre a natureza das lentes.

Todavia, independentemente disso, é notável o fato de que Grosseteste tenha expressado com grande lucidez um princípio que, mais tarde, estaria na base do pensamento de Galileu e da física moderna: "É imensa a utilidade do estudo das linhas, dos ângulos e das figuras, já que, sem ele, nada se pode conhecer da filosofia natural. Esses elementos valem de modo absoluto para todo o universo e para as partes dele".

2 Roger Bacon

2.1 A vida e as obras

Se Roberto Grosseteste pode ser considerado como o iniciador do naturalismo de Oxford, seu representante principal foi sem dúvida Roger Bacon.

Bacon foi aluno de Grosseteste, que também aponta entre seus predecessores e mestres Pedro Peregrino, que em Lucera, na Púlia, em 1269, publicava a sua *Epistula de magnete* (à qual se referiria, em 1600, o es-

Roger Bacon (por 1214-1292) foi uma das figuras mais notáveis da última Escolástica e um precursor do empirismo moderno.

tudioso do magnetismo Gilbert). Bacon, portanto, nasceu aproximadamente em 1214, estudou em Oxford sob a orientação de Grosseteste e depois em Paris, onde se tornou mestre de teologia. Por volta de 1252 voltou para Oxford. Protegido do papa Clemente IV (esse papa era Guy de Foulques, velho amigo de Bacon; no ano seguinte à sua eleição como papa, isto é, em 1266, ele escreveu a Bacon uma carta para que lhe enviasse o seu *Opus maius*). Depois da morte do papa, que ocorreu em 1278, o geral da ordem franciscana, Jerônimo de Ascoli, condenou as teorias de Bacon, impondo-lhe a clausura severa, isto é, o cárcere. Parece que Bacon morreu em 1292, ano ao qual remonta a elaboração do seu *Compêndio dos estudos teológicos*. A obra principal de Bacon é o *Opus maius*, ao qual deveriam se seguir (mas permaneceram em forma de esboço) o *Opus minus* e o *Opus tertium*. Essas três obras deveriam constituir uma verdadeira enciclopédia do saber.

Assim como para Averróis, também para Bacon Aristóteles é "a perfeição última do homem". Entretanto, isso não significa que a busca da verdade termina com Aristóteles, pois, na opinião de Bacon, a verdade é filha do tempo.

2.2 Antecipações por parte de Roger Bacon de idéias que Francis Bacon tornará famosas no séc. XVI

Justamente na primeira parte do *Opus maius* encontra-se uma análise interessante dos obstáculos que se antepõem ao alcance da verdade. Essa análise antecipa e lembra a que mais tarde outro Bacon, isto é, Francis Bacon, realizaria em torno dos *idola*.

Pois bem, para Roger Bacon são quatro as causas da ignorância:

a) o exemplo da autoridade frágil e ingênua;

b) o hábito contínuo;

c) as idéias tolas do leigo;

d) o ocultamento da ignorância por meio da ostentação de uma aparente sabedoria.

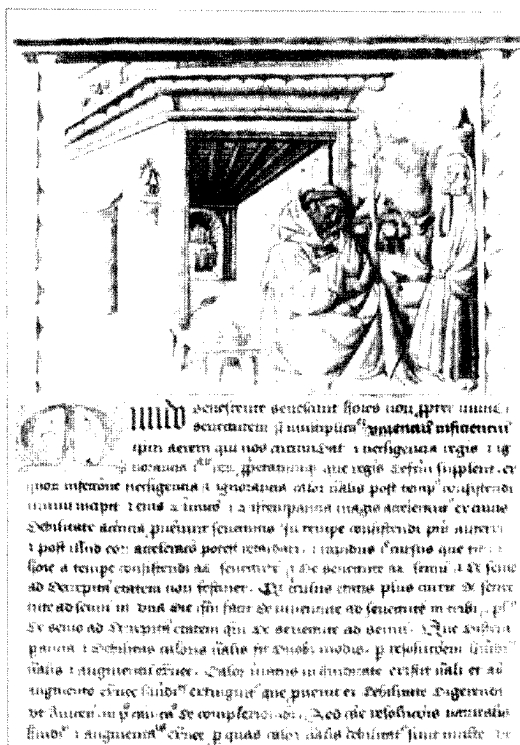
Para Bacon, a verdade é filha do tempo, e a ciência é obra da humanidade, não do indivíduo. E, com o passar do tempo, os homens que vêm depois eliminam os erros dos que os precederam. E assim se progride.

2.3 A experiência como base de todo conhecimento

Diz Bacon que dois são os modos pelos quais chegamos ao conhecimento: "por argumentação e por experimentação". A argumentação conclui, mas não nos torna seguros, uma vez que não afasta a dúvida.

Por isso, a verdade deve ser encontrada pelo caminho da *experiência*, que pode ser *externa* e *interna*: a externa é a experiência que realizamos por meio dos sentidos; a interna não se identifica com a autoconsciência, mas com a experiência da iluminação divina de Agostinho. Através da experiência externa, chegamos às verdades naturais, ao passo que, por meio da iluminação divina, alcançamos as verdades sobrenaturais.

2.4 Problemas físicos e técnicos em Bacon

No que se refere mais especificamente ao conhecimento da natureza, a exemplo de seu mestre Roberto Grosseteste, Bacon sus-

O monge Roger Bacon em sua cela enquanto estuda (de um códice da Biblioteca Bodleiana de Oxford).

tenta a importância fundamental da matemática.

Estudioso da física e particularmente da ótica, Bacon compreendeu as leis da reflexão e da refração da luz. Estudando as lentes, explicou como elas poderiam ser dispostas para a confecção de óculos (e a invenção dos óculos é precisamente atribuída a Bacon) e de telescópios.

Intuiu coisas como o vôo, o emprego de explosivos, a circunavegação do globo, a propulsão mecânica e outras idéias.

Eis as coisas que, ao parecer de Bacon, podem ser realizadas "com os recursos e percepções do engenho humano": "Pode-se construir meios para navegar sem remadores, de modo que naves imensas (...), com um só timoneiro, andem em velocidade maior do que se fossem movidas por uma multidão de remadores. Pode-se construir carros que andem sem cavalos (...). E é possível também construir máquinas para voar; (...e) um instrumento de pequenas dimensões, mas em condições de erguer e abaixar pesos de grandeza quase infinita.

57

Fratris Rogerij Bachonis Anglici, De mirabili poteſtate artis & naturæ, Libellus.

Eſtræ petitioni reſpondeo. Nā licet natura potens ſit & mirabilis, tamen ars vtens natura pro inſtrumento potentior eſt virtute naturali, ſicut videmus in multis. Quicquid autem eſt præter operationē naturæ vel artis, aut non eſt humanum, aut eſt fictum, & fraudibus occupatum. Nam ſunt qui motu veloci, membrorū apparentia, aut vocum diuerſitate, aut inſtrumentorum ſubtilitate, aut tenebris, aut conſenſu, multa mortalibus proponunt miranda, quæ non habent exiſtentiæ veritatem: his mūdus plenus eſt, ſicut manifeſtum eſt. nā ioculatores multa manuum velocitate mentiuntur, & phytoniſſæ vocum varietate in ventre & gutture fingmentis & ore formant voces humanas, à longè vel prope, put volunt, ac ſi ſpiritus tunc humanè loqueretur, etiā ſonos brutorū confingunt. Cauſę verò gramini ſubditæ, & in lateribus terræ conditæ, oſtendunt quòd vis humana eſt, & non ſpiritus, quæ magno fingunt mendacio. Cum verò in tenebris crepuſculi vel no-

k.j.

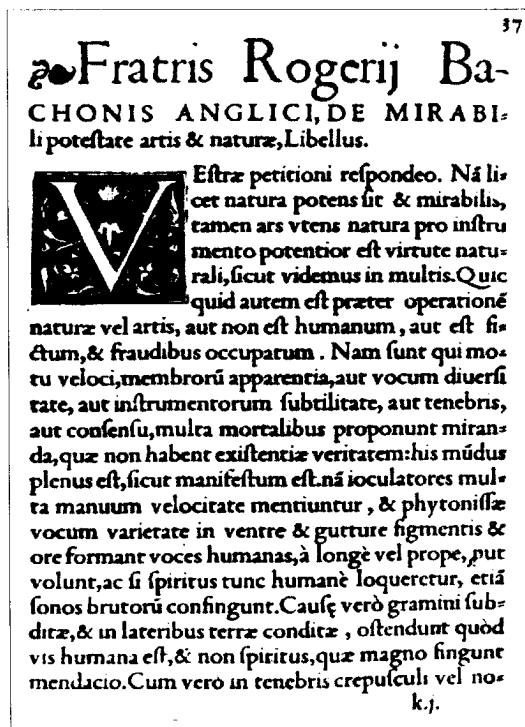
Primeira página da obra de Roger Bacon De mirabili potestate artis et naturae *(1251).*

(...) Também não seria difícil construir um instrumento pelo qual um só homem poderia puxar violentamente para si mil homens (...). Da mesma forma, é possível construir instrumentos para caminhar nos rios e no mar até tocar no seu fundo, sem acarretar perigos para o corpo. Alexandre Magno deve ter usado instrumentos desse tipo para explorar o fundo marinho, como foi relatado pelo astrônomo Ético". Bacon afirma que instrumentos do gênero "foram construídos na antiguidade e são feitos ainda hoje, exceto a máquina para voar, que nem eu nem outros por mim conhecidos jamais viram". Entretanto, Bacon diz conhecer um homem sábio que "procurou construir também esse instrumento". Os objetos que podem ser construídos são "uma infinidade", dentre os quais Bacon cita também "as pontes lançadas para o outro lado do rio sem pilastras".

2.5 As idéias de Bacon sobre as traduções

Por fim, são muito interessantes as observações de Bacon sobre a tradução. Depois de notar as dificuldades objetivas (como a falta de termos latinos para expressar os conceitos científicos) e o grande número de erros cometidos nas traduções de Aristóteles, Bacon diz que "é impossível que os modos de dizer próprios de uma língua sejam encontrados em outra"; acrescenta que "não é possível traduzir para outra língua, com todas as nuanças típicas da língua original, aquilo que está bem expresso em alguma língua" e, sobretudo, ressalta que "é necessário que o tradutor conheça muito bem a ciência que quer traduzir e as duas línguas, a língua da qual traduz e a língua para a qual traduz. Somente Boécio, o primeiro tradutor, teve perfeito conhecimento e domínio das línguas. E unicamente Roberto Grosseteste conhece as ciências".

Na opinião de Bacon, os outros tradutores eram uns ingênuos, que conheciam pouco tanto das ciências como das línguas, "como o demonstram suas traduções".

A conseqüência de tudo isso era que "ninguém pode compreender as obras de Aristóteles pelas traduções", pois nelas haveria "muitas deformações de significado" e "muita falsidade".

3 Pesquisas tecnológicas na Idade Média

Com Alberto Magno, Roberto Grosseteste, Roger Bacon — e também com Witelo, que viveu em torno de 1270 e foi o autor da *Perspectiva*, e com Teodorico de Friburgo (por volta de 1250-1310) —, assistimos, portanto, ao nascimento e lento desenvolvimento de uma vertente matemática e experimentalista *no interior da filosofia escolástica.*

Todavia, o fato de que a pesquisa, por assim dizer, científico-tecnológica tenha permanecido até então substancialmente fora do reino da filosofia não significa, absolutamente, que a vida prática não houvesse apresentado ocasiões e problemas em torno dos quais homens engenhosos pudessem terse exercitado.

E, na realidade, assim é: basta pensar nos vários tipos de arreamento; no lagar movido a força hidráulica; no malho à água; no relógio mecânico; na fiação da seda com correame articulado; no moinho de vento; na fabricação de lentes e de papel; na extração de substâncias como metais, alcalóides, sabão, ácidos, alcoóis e pólvora de disparo; e muitas outras soluções técnicas engenhosas para problemas nem sempre simples.

Pois bem, todo esse mundo tecnológico estava fora do "saber", isto é, fora da filosofia. E Grosseteste e Roger Bacon estão situados precisamente no início daquele movimento de pensamento que, reunindo teoria e prática, conduziria à ciência moderna e, ao mesmo tempo, à dissolução da concepção tradicional do mundo.

Disputa entre um teólogo e um astrônomo (Biblioteca pública "A. Mai", Bérgamo).

Exploração sideral, com instrumentos primitivos, em uma miniatura do séc. XIII.

Capítulo décimo sexto

João Duns Escoto

I. A vida e a obra

• A grande parte dos ásperos debates entre aristotélico-tomistas e platônico-agostinianos depende, no parecer de João Duns Escoto (1266-1308), da delimitação não rigorosa dos âmbitos de pesquisa da filosofia e da teologia: uma trata do ente enquanto ente com procedimento demonstrativo, e a outra trata dos objetos de fé com procedimento persuasivo; um aplica a lógica do natural, a outra a do sobrenatural.

Duns Escoto: filosofia e teologia
→ § 1-2

1 O "Doutor sutil"

Chamado por seus contemporâneos de *Doctor Subtilis* pela fineza e profundidade de sua doutrina, João Escoto nasceu no povoado de Duns, na Escócia, em 1266, quando Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio encontravam-se no auge de sua produção científica. Ele se formou e trabalhou nos dois maiores centros de estudo da época: Oxford e Paris. Na Universidade de Oxford, caracterizada pela tradição "científica" de Grosseteste, Roger Bacon e Peckham, ele aprendeu uma concepção extremamente rigorosa de "procedimento demonstrativo". Em Paris, centro de polêmicas entre tomistas, averroístas e agostinianos, ele amadureceu a necessidade de ir além daqueles contrastes, baseando-se, por um lado, na autonomia e nos limites da filosofia e, por outro, no âmbito específico e na riqueza dos problemas da teologia.

Aluno do convento franciscano de Haddington, Escoto vestiu o hábito de são Francisco em 1278, incentivado por um tio, Elias. Estudou teologia em Northhampton, na Inglaterra, onde foi ordenado sacerdote em 1291. Enviado a Paris nos anos 1291-1296 para aprofundar seus estudos filosóficos e teológicos, voltou depois para a Inglaterra, indo trabalhar no estúdio dos Frades menores, anexo à Universidade de Cambridge, onde começou a comentar as *Sentenças* de Pedro Lombardo. De Cambridge, foi para Oxford (1300-1302) e daí para Paris (1302-1303). Tendo rejeitado, juntamente com outros professores da Universidade, o apelo de Filipe, o Belo, ao concílio contra o papa Bonifácio VIII, foi obrigado a deixar Paris e retornar a Oxford. Em 1304, o ministro-geral da ordem franciscana, Gonsalvo Hispano, que fora seu professor, apresentou-o à Universidade de Paris para a obtenção da licenciatura em sagrada teologia, que lhe foi conferida em 1305, recebendo logo depois a regência do estúdio dos frades menores. Mas, devido às crescentes tensões entre o imperador e o papa, Escoto foi chamado para o estúdio de Colônia, onde, depois de um ano de ensino, morreu em 1308, sendo sepultado na Igreja de são Francisco, naquela cidade. O dístico que está esculpido em seu túmulo resume muito bem o que foi sua vida atormentada: "*Scotia me genuit,/ Anglia me suscepit, Gallia me docuit,/ Colonia me tenet*".

Para entender o diverso sentido teórico de seus escritos, é preciso distinguir neles um primeiro grupo, sobretudo de obras da juventude, constituído pelos *Comentá-*

rios a obras de filósofos antigos, particularmente de Aristóteles e Porfírio, e um segundo grupo, pertencente ao período da maturidade, representado pelos *Comentários às Sentenças* de Pedro Lombardo. À parte a semelhança do gênero literário — trata-se, na maior parte, de comentários —, é notável a diferença de conteúdo e de valor dos dois grupos, como sugerem os próprios títulos com os quais tais obras foram designadas: *Reportata parisiensa*, *Lecturae cantabrigenses*, *Ordinatio*.

A *Reportatio* indica um escrito redigido com a aprovação do mestre, neste caso de Escoto, por discípulos, que assim *reportavam* o que o mestre ensinava.

A *Ordinatio*, antes conhecida como *Opus Oxoniense*, foi assim intitulada pelos editores da comissão romana formada para a sua publicação crítica, porque "ordenada" ou ditada pessoalmente por Escoto. Essa, obviamente, é a obra maior de Escoto, embora ele não tenha conseguido concluí-la.

A *Lectura*, por fim, representa as anotações do mestre, feitas para auxiliá-lo no ensino diário. Além desses escritos, é bom recordar um opúsculo denso e conciso, o *De primo principio*, definido com razão como a maior das obras breves de Duns Escoto.

2 Distinção entre filosofia e teologia

Contra a absorção agostiniana da filosofia pela teologia e contra o concordismo tomista entre filosofia e teologia, Escoto propõe a clara distinção entre os dois campos. A filosofia tem uma metodologia e um objeto não assimiláveis à metodologia e ao objeto da teologia. As disputas que se multiplicavam e as condenações que freqüentemente se seguiam a elas, na opinião de Escoto, tinham origem comum: *a não delimitação rigorosa dos âmbitos de pesquisa*. Daí, para Escoto, a importância de precisar as respectivas esferas de ação e as orientações específicas da filosofia e da teologia.

A *filosofia* ocupa-se do ente enquanto tal e de tudo o que a ele é redutível ou dele dedutível. Já a *teologia*, ao contrário, trata dos *articula fidei* ou objetos de fé. A filosofia segue o procedimento demonstrativo, a teologia o procedimento persuasivo. A filosofia se detém na "lógica do natural", a teologia move-se na "lógica do sobrenatural". A filosofia se ocupa do geral ou universal, porque é obrigada a seguir *pro statu isto* o itinerário cognoscitivo da abstração, enquanto a teologia aprofunda e sistematiza tudo o que Deus se dignou nos revelar sobre sua natureza pessoal e nosso destino. A filosofia é essencialmente especulativa, porque visa a conhecer por conhecer, ao passo que a teologia é tendencialmente prática, porque nos põe a par de certas verdades para nos induzir a agir mais corretamente.

A filosofia não melhora se posta sob a tutela da teologia, nem esta se torna mais rigorosa e persuasiva se utilizar os instrumentos e tender aos mesmos fins que a filosofia. A pretensão dos aristotélicos avicenistas e averroístas de sufocar a teologia com a filosofia, a tentativa dos agostinianos de sufocar a filosofia com a teologia e a orientação dos tomistas de buscar a qualquer custo a concordância entre razão e fé, entre filosofia e teologia, se explicam, segundo Escoto, pelo rigor insuficiente com que essas teses e perspectivas são propostas.

João Duns Escoto.
Iluminura do séc. XIV da Ordinatio
(Biblioteca Silvestriana,
Academia dei Concordi, Rovigo).

I. A metafísica

• Para evitar equívocos Escoto propõe submeter a análise todos os conceitos complexos para reduzi-los a conceitos simples, e para isso elabora a doutrina da distinção.

A doutrina da distinção
→ § 1

Há três tipos de distinção: a *real* (por exemplo: Sócrates é diferente de Platão); a *formal* (por exemplo: entre inteligência e vontade); a *modal* (conforme graus de intensidade). A estas se acrescente a distinção *de razão* (lógica), que se refere ao âmbito mental e não ao real.

• A doutrina da distinção, em seu complexo, leva ao conceito de univocidade como simplicidade elementar: o conceito mais simples (unívoco) é o ente enquanto pode ser predicável de tudo.

A noção de ente unívoco é alcançada por meio da distinção modal: o ente unívoco é o ser que se obtém prescindindo de todos os modos específicos em que é concretizado.

O conceito de univocidade
→ § 1

Desse modo, pode-se atribuir o ente unívoco tanto a Deus como ao homem, mas apenas porque de tal modo se prescinde do modo em que as duas realidades existem: uma, segundo o modo infinito; a outra, segundo o modo finito. Compreendemos, portanto, que se o ente unívoco tem a máxima universalidade, ele também possui a mínima especificidade e, por conseguinte, quase nada diz sobre o objeto do qual se predica.

O ente unívoco objeto do intelecto
→ § 2

• O objeto típico do intelecto é o ente unívoco e, portanto, tudo entra no âmbito do conhecimento intelectual-filosófico; contudo, dada a mínima capacidade conotativa do ente unívoco, a riqueza e a variedade da realidade concreta e humana destinam-se a escapar da filosofia: eis por que à filosofia são necessárias como complemento as ciências singulares e sobretudo a teologia. Com efeito, muitas verdades, como a origem do mundo e a imortalidade da alma, escapam à razão e são objeto da teologia: em tal caso, porém, são *persuasiones* e não *demonstrationes*.

• Os modos essenciais do ente unívoco são os do finito e do infinito. Todavia, enquanto o ente finito é imediatamente evidente, para a existência do ser infinito é preciso uma demonstração convincente.

Do ente possível ao ente necessário
→ § 3-4

Escoto rejeita as demonstrações que partem da experiência, porque a experiência não é necessária e, portanto, também a demonstração que dela deriva não o seria. Portanto, em vez de partir da existência factual das coisas, ele parte da possibilidade das coisas: ora, enquanto a existência das coisas é contingente, a possibilidade das coisas é necessária (as coisas enquanto existem ou existiram são necessariamente possíveis).

Fica então demonstrado que a razão de tal possibilidade está em um ente não produzido, mas em grau de produzir (= Deus), o qual existe em ato, porque se assim não fosse também não seria possível, dado que nenhum outro estaria em grau de produzi-lo. Este ente, cuja conotação é a infinitude, é o objeto próprio da filosofia que, ocupando-se do ente, deve ocupar-se também e sobretudo de Deus. A filosofia alcança dessa forma o vértice da realidade, mas de modo um tanto genérico e formal, porque a essência do ente divino escapa da compreensão humana. Dessa forma se manifesta a exigência do aprofundamento teológico.

• Original é também a teoria da individuação, que inverte o esquema ideal da antiguidade (no qual o universal era superior ao individual), considerando a individualidade (que Escoto chama de *haecceitas*, de *haec est*, o ser este e não outro) como uma perfeição do ente.

A haecceitas *e o conceito de pessoa* → § 5

Tal doutrina é funcional para uma poderosa revalorização do conceito de pessoa, a qual não pode ser subordinada ao universal da espécie, porque sua unicidade não é parte de um todo, mas um todo no tudo.

• A modalidade da possibilidade, se vale para o mundo, vale também para a moral, motivo pelo qual, coerentemente, Escoto declara a contingência da moral enquanto tal. O bem não pode ser deduzido do ser, mas apenas do Deus infinito: por esta razão Bem é aquilo que Deus quer e impõe. Isso não significa que a ética humana careça de racionalidade; significa, ao contrário, que carece de obrigatoriedade, pois esta depende da vontade legiferante de Deus. Deus, em suma, teria podido formular outras leis e estas teriam tido em todo caso caráter vinculante.

O bem não depende do ser, mas apenas de Deus → § 5

Tal argumentação leva à clara distinção entre intelecto e vontade, a qual se reflete também na natureza humana: a liberdade humana — que para Escoto constitui a perfeição do homem — não depende do intelecto, mas da vontade.

1 A univocidade do ente

Com a intenção de evitar equívocos e deletérias misturas entre elementos filosóficos e elementos teológicos, Escoto propõe submeter à análise crítica todos os *conceitos complexos*, a fim de obter *conceitos simples*, com os quais se deve então proceder à construção de um discurso filosófico fundamentado. Se não alcançarmos essa simplicidade, as combinações de conceitos conterão ambigüidades ou passagens injustificadas.

Aquilo que existe e sobre o que meditamos é complexo. A função do filósofo é contribuir para dissipar tal complexidade, antes de mais nada ajudando a pôr ordem e ver claro na selva de nossos conceitos.

Em tal contexto e com essa função, Escoto elabora a *doutrina da distinção* (distinção real, formal e modal). Esse é o caminho que leva do complexo ao simples, que supera as incompreensões e vence as falsas pretensões. Entre Sócrates e Platão há uma *distinção real*; entre a inteligência e a vontade, a distinção é apenas *formal*, entre a luminosidade e o seu grau de intensidade, a distinção é *modal*. Se isso é verdade, então pode-se conceber um conceito sem o outro, sendo deletério considerar os conceitos juntos, como se constituíssem uma só noção. Além dessas distinções, que têm seu fundamento na realidade, há também a distinção da razão, que se dá quando decompomos ulteriormente um conceito para compreender mais claramente seu conteúdo, sem que isso tenha correspondência na realidade. Trata-se mais de necessidade lógica do que ontológica.

Pois bem, quando se fala de *univocidade* a propósito da filosofia escotista, o que se pretende é falar da simplicidade irredutível à qual todos os conceitos complexos devem ser reconduzidos. Ou seja, trata-se dos conceitos que Escoto chama de conceitos *simpliciter simplices*, no sentido de que cada um deles não é identificável com nenhum outro. São conceitos que só é possível negar ou afirmar de um sujeito, mas não ambas as coisas juntas, como, por exemplo, pode acontecer a propósito dos conceitos analógicos, que, dada a sua complexidade, podem ser afirmados e negados ao mesmo tempo, em relação ao mesmo sujeito, a partir de ângulos diferentes.

Pois bem, entre todos os conceitos unívocos, o conceito primeiro e mais simples é o conceito de ente, porque predicável de tudo o que de algum modo existe. Mas o que é o *ente unívoco,* fundamento da metafísica de Escoto? Ao falarmos da distinção modal, dissemos que é possível conceber

uma perfeição — a racionalidade, a luminosidade etc. — sem o seu grau específico de intensidade: a racionalidade de Deus não é a mesma do homem; a luminosidade do sol é diferente da do lampião. Ampliando essa distinção modal a todos os entes, pode-se fixar o conceito de ente prescindindo dos modos específicos em que eles efetivamente se concretizam. Nesse caso, tem-se então o conceito simples e, portanto, unívoco de ente, que é universal porque é aplicável a tudo o que existe de maneira unívoca. Com efeito, ele se aplica tanto a Deus como ao homem porque ambos *existem.* A diferença entre Deus e o homem não está no fato de que o primeiro exista e o segundo não, mas sim no fato de que o primeiro existe de *modo infinito* e o segundo de *modo finito.* Ora, deixando-se de lado os modos de ser, o conceito de ente se aplica a ambos da mesma forma. Mas, precisamente pelo fato de prescindir dos modos de ser, o conhecimento de tal conceito não permite identificar os traços específicos dos seres aos quais se aplica.

Com isso, podemos compreender quão deformada foi a acusação de panteísmo feita a Escoto por causa da univocidade. A noção unívoca de ente é de índole metafísica, no sentido de que expressa a própria essência do ser ou o ser enquanto ser, e não a totalidade dos seres ou sua soma. Exatamente por prescindir dos modos de ser é que Escoto chama tal noção de *deminuta* ou imperfeita. 1

2 O ente unívoco, objeto primeiro do intelecto

Convencido de que um dos traços específicos do homem é o fato de ser inteligente — inteligência que é expressão primeira da transcendência do homem em relação a todos os outros seres vivos —, Escoto se apressa a precisar o âmbito cognoscitivo do homem, preocupado em não lhe atribuir poderes ilusórios nem privá-lo de suas potencialidades e prerrogativas. Por isso, diante da questão do objeto primeiro do intelecto, ele responde antes de mais nada que não pretende tratar do objeto que o homem conhece primeiro na ordem do tempo nem do objeto mais perfeito que o homem esteja em condições de alcançar. O que ele quer precisar são os contornos do objeto que esteja em condições de expressar, e ao mesmo tempo circunscrever o horizonte cognoscitivo do nosso intelecto. O olho é feito para a cor e o ouvido para o som. E o intelecto, foi feito para quê? Qual é o objeto que expressa o âmbito efetivo no qual o intelecto pode se mover?

A resposta de Escoto para essa interrogação é que esse objeto, na situação atual do homem, é precisamente o ente unívoco ou o ente enquanto ente. Como, sendo unívoco, o ente é aplicável a tudo o que existe, da mesma forma o intelecto é feito para conhecer tudo o que existe, material e espiritual, particular e universal: não há nada que lhe seja interdito. Com seu pensamento, o homem pode abarcar o universo. Por sua universalidade, o conceito de ente enquanto ente indica a extensão ilimitada do nosso intelecto.

Todavia, se, por sua universalidade, esse conceito permite entrever a extensão de nosso poder cognoscitivo, no entanto, por sua extrema pobreza e sua generalização máxima, ele também nos faz entrever a pobreza do intelecto e, por reflexo, a absurda pretensão de certos metafísicos de responderem à complexidade do real. *Pro statu isto,* ou seja, na condição humana atual, o intelecto humano é obrigado a seguir o processo de abstração e, portanto, a alcançar o inteligível, prescindindo — pela abstração — da riqueza efetiva da realidade concreta. O conhecimento filosófico se detém nas fronteiras do universal e a metafísica, ocupando-se do ser comum, prescinde da riqueza estrutural das coisas.

Assim, é necessário pôr ao lado da filosofia, em posição subalterna e autônoma, as ciências em particular e, para os aspectos de salvação da nossa existência, a teologia.

■ **Univocidade.** Para o Tomismo o conceito de ser é analógico, enquanto para Duns Escoto é unívoco: isto significa que ele é predicável da mesma forma de tudo aquilo que existe.

3 A ascensão a Deus

Sendo privada dos modos concretos de ser, a noção unívoca de ente é definida como *deminuta* ou imperfeita. Mas, exatamente por ser imperfeita, tal noção não apenas não se choca com os modos de ser, mas também tende a eles como a suas configurações efetivas. Ora, os modos supremos de ser são a finitude e a infinitude, que representam o ente em sua perfeição efetiva. Tais modos determinam a noção unívoca de ente, da mesma forma como a intensidade expressa a luminosidade da luz ou um grau particular de cor concretiza a brancura. Em suma, trata-se da passagem do abstrato para o concreto, do universal para o particular.

Ora, está claro que não há necessidade de nenhuma prova da existência do *ente finito*, porque ele é objeto da experiência imediata e cotidiana. No entanto, urge uma demonstração precisa da existência do *ente infinito,* porque ele não constitui um dado de evidência imediata. Se o conceito de "ente infinito" não é contraditório em si mesmo — ao contrário, parece que a noção unívoca de ente encontra na infinitude sua realização mais completa —, tal conceito representa efetivamente alguma coisa? Em outras palavras: entre os entes existentes há algum do qual se possa dizer que é verdadeiramente infinito? São esses os termos em que Duns Escoto propõe a questão.

E, tratando-se de questão importantíssima, *ele se propõe produzir uma demonstração da existência do ente infinito que seja a mais irrepreensível possível.* O que significa que a argumentação dever-se-ia fundar em *premissas certas e, ao mesmo tempo, necessárias.* Com tal objetivo, ele considera insuficientes as provas baseadas em dados empíricos, porque são certas, mas não necessárias. É essa a razão pela qual Escoto não parte da *existência efetiva e contingente das coisas*, mas sim de sua possibilidade. Ou seja: o fato de que as coisas existem é dado certo, mas não necessário, porque também poderiam não existir; mas que as coisas podem existir a partir do fato de existirem, é necessário. Em outras palavras, se o mundo existe, é absolutamente certo e necessário que ele pode existir: *ab esse ad posse valet illatio.* Ainda que desaparecesse, continuaria sendo verdadeiro que o mundo pode existir, visto que já existiu.

Pois bem, estabelecida a necessidade da possibilidade, Escoto pergunta-se qual é seu fundamento ou causa. Nessa questão, seu procedimento é o tradicional. O fundamento de tal possibilidade não é o nada, porque o nada não é fundamento ou causa. Também não é constituído pelas próprias coisas, porque não é possível que as coisas possam se dar a si mesmas a existência que ainda não têm. Então, é necessário pôr a razão de tal possibilidade em um ser diferente do ser produtível. Ora, esse ser que transcende a esfera do produtível ou das coisas possíveis existe e atua por si mesmo ou existe e atua em virtude de outro ser. No segundo caso, propõe-se a mesma pergunta, porque ele dependeria de outro, sendo por seu turno produtível. No primeiro caso, temos um ente em condições de produzir, mas que não é de modo algum produtível. Assim, chegamos ao ente que se busca, porque explica a possibilidade ou produtividade do mundo sem que sua existência, por seu turno, exija ulterior explicação.

Desse modo, se as coisas são possíveis, também é possível um ente primeiro. Mas tal ente é apenas possível ou existe de fato? A resposta é que *tal ente existe em ato*, porque, se não existisse, também não seria possível, considerando que nenhum outro estaria em condições de produzi-lo. Assim, se é possível, o ente primeiro é real. Mas qual é sua conotação específica? A infinitude, porque é supremo e ilimitado. E assim, tendo identificado o ente enquanto ente como objeto primeiro do intelecto, Escoto descobre que só o ser infinito é o Ser no sentido pleno da palavra, porque é fundamento de todos os entes e, antes ainda, de sua possibilidade.

4 A insuficiência do conceito de ente infinito

O conceito de "ente infinito" é o mais simples e mais abrangente a que podemos chegar.

Mas esse elevadíssimo conceito, ao qual o nosso intelecto pode chegar, expressa verdadeiramente a riqueza pessoal de Deus, a ponto de satisfazer as nossas exigências existenciais e mostrar a inutilidade da teologia e, antes dela, da Revelação?

Escoto responde com extrema clareza a essa interrogação crucial, afirmando que o conceito de ente infinito, ao qual pode se ele-

var o intelecto humano, é em si mesmo pobre e insuficiente, porque não consegue nos introduzir na riqueza misteriosa de Deus, como podemos ler na *Ordinatio:* "Deus não é conhecido naturalmente pelo homem peregrino de forma própria e particular, isto é, segundo a razão de tal essência (divina), enquanto esta é em si[...]". E isso pelo fato de que a essência divina não é uma realidade que possa ser compreendida naturalmente pelo homem.

Escoto proclama a possibilidade e os limites da filosofia. E afirma o espaço e a necessidade da teologia. Qualquer controvérsia entre filósofos e teólogos só pode brotar da falta de consciência desses limites e do seu âmbito de competência. Rigorizar o discurso filosófico e captar seu caráter geral e abstrato significa pôr fim às suas pretensões de exaurir o campo do ser, considerando-se oniabrangente e incompatível com uma forma superior de saber.

5 O princípio de individuação e a *haecceitas*

Escoto reafirma o primado do individual, negando existir, em si ou em Deus, a natureza ou a essência da qual os indivíduos

Iluminura tirada de um códice do séc. XIV, contendo o comentário de Duns Escoto ao primeiro livro das Sentenças *de Pedro Lombardo. Escoto é retratado em hábito monacal com um livro nas mãos (Biblioteca Laurenciana, Florença).*

participariam. Interpretar o singular como participação no universal seria conceder demais à concepção pagã, que desdenha um e exalta o outro, e não leva em consideração o ato criador de Deus e sua providência. Escoto destaca que Deus não nos propôs um esquema ideal ao qual devamos nos referir na vida cotidiana, mas sim Cristo, à cuja imagem nos criou e para cuja perfeição nos impele. Deus conhece a todos singularmente, confiando a cada qual um lugar preciso na economia geral da salvação pessoal.

A teoria do princípio da individuação oculta em si claro resíduo de platonismo, revelando-se pseudoproblema. Mais: falso problema, que também está presente em Aristóteles, assim como em Avicena e Averróis, fortemente influenciados pelo platonismo, já que pressupõe que a verdade mais profunda seja a do universal, e que função específica do filósofo seja a de explicar como o universal se torna particular.

Se o problema é falso, com maior razão ainda são falsas as respostas. Com efeito, para Escoto, nem a matéria, essencialmente indeterminada, nem a forma, indiferente à individualidade e à universalidade (sendo, por natureza, comum a todos os entes da mesma espécie) e, conseqüentemente, sequer o composto podem ser causa das características e das diferenças individuais: "Essa entidade (a individualidade) não é nem matéria, nem forma, nem composto, no sentido que cada um deles é natureza, mas é a realidade última do ente que é matéria, que é forma, que é composto". Escoto sustenta então que é a realidade última que explica a individualidade, isto é, a sua perfeição, graças à qual uma realidade *haec est*, é esta e não outra. Daí o termo *haecceitas*, que indica a formalidade ou perfeição pela qual cada ente é o que é e se distingue de todo outro ente.

Nesse contexto, é compreensível a exaltação da pessoa humana. Com efeito, aqui, a individualidade, definida como *repugnância à divisão*, é personificada ou subjetivada, em polêmica com o averroísmo, que, com a teoria do intelecto único, negava-lhe seu traço mais próprio. Sugestivamente descrita como *ultima solitudo*, a pessoa é *ab alio*, pode ser *cum alio*, mas *non in alio*. Pode comunicar, condicionar e ser condicionada, mas não perder a sua identidade. O ente pessoal é um universal concreto, porque, em sua unicidade, não é parte de um todo, mas sim um todo no todo, *imperium in imperio*. No conceito bem determinado de "pessoa" o particular e o universal coincidem. O homem — cada homem — não é determinação do universal. Enquanto realidade singular no tempo e irrepetível na história, ele, na realidade, é supremo e original, porque, graças à mediação de Cristo, destina-se ao diálogo com o Deus uno e trino da Escritura. 2

■ ***Haecceitas.*** Com este termo Duns Escoto indica o princípio de individuação, que para a Escolástica era, ao invés, a matéria *quantitate signata*.

III. A concepção do direito

• Escoto, para salvaguardar a transcendência e a centralidade de Deus, reconduz a Ele e não ao ser a noção de bem, definindo-a como aquilo que Deus quer e impõe. O que vale para Deus vale, nas devidas proporções, também para o homem, razão pela qual o mal é derivado da vontade do homem e distinto do intelecto. Uma coisa — diz Escoto — é o pecado, outra é o erro; e com isso supera claramente as posições intelectualistas dos gregos.

O direito → § 1

1 O voluntarismo e o direito natural

Escoto tematiza o problema da ordem e da liberdade com a intenção de combater, a partir de outras perspectivas, o necessitarismo naturalista dos filósofos greco-árabes. Se Deus é livre e, ao criar, quis os entes singulares em sua individualidade, e não suas naturezas ou essências, então a contingência não diz respeito apenas à origem do mundo, mas também ao próprio mundo e a tudo o que está nele, não excluindo sequer as leis morais.

No plano moral, a idéia de bem como guia operativo não é dedutível da idéia do ser (*ens et bonum non convertuntur*), mas somente do Deus infinito. *O bem é o que Deus quer e impõe.* A única lei à qual Deus está vinculado é representada pelo princípio da não-contradição. Escoto se preocupa em salvaguardar até as extremas conseqüências a transcendência de Deus infinito, sem falsos compromissos.

O "direito natural" reflete instâncias mais pagãs do que propriamente cristãs. Como é possível chamar em causa a natureza humana para dar corpo ao direito natural quando, à luz de uma perspectiva histórica, é preciso distinguir um *status naturae institutae*, um *status naturae lapsae* e um *status naturae restitutae*? Ou não é verdade que Deus suspendeu leis que as transformadas forças naturais, enfraquecidas pela culpa, não estavam em condições de respeitar?

Escreve Escoto na *Ordinatio:* "Muitas coisas que são proibidas como ilícitas poderiam se tornar lícitas se o legislador as ordenasse ou, pelo menos, as permitisse, como, por exemplo, o furto, o homicídio, o adultério e outras coisas do gênero, que não implicam maldade inconciliável com o fim último, do mesmo modo que seus opostos não incluem uma bondade que necessariamente conduza ao fim último".

Quais são os preceitos necessários? São os contidos na primeira tábua mosaica, isto é, a unicidade de Deus e a obrigação de só a ele adorar. Todos os outros não são absolutos, ainda que em consonância com nossa natureza. O intelecto percebe a veracidade dos preceitos da segunda tábua. Mas sua obrigatoriedade deriva apenas da vontade legisladora de Deus, em cuja ausência ter-se-ia uma ética racional, cuja transgressão seria irracional, mas não pecaminosa. O mal é pecado, não erro, como consideravam Sócrates e, em geral, os filósofos gregos.

O necessitarismo pagão é superado em suas premissas mais remotas: "Como Deus podia agir diversamente, ele poderia ter estabelecido outras leis, que, se houvessem sido promulgadas, seriam retas, porque nenhuma lei é tal senão quando estabelecida pela vontade aceitante de Deus".

O que se disse sobre a vontade de Deus pode também, guardadas as devidas proporções, ser dito sobre a vontade do homem. Duns Escoto destaca várias vezes o papel-guia da *vontade,* que atua sobre o intelecto, orientando-o para certa direção e afastando-o de outra. Se o intelecto opera sempre com toda a sua energia e, portanto, com necessidade natural, postulada pela natureza do objeto, a vontade é a única expressão verdadeira da transcendência do homem sobre o mundo das coisas.

Destacando a força-guia da vontade e a sua autodeterminação, Escoto não cai no arbitrarismo. Como pode a vontade amar o que ignora? *A luz do intelecto é necessária, mas não determinante.* Se para curar-me de mal-estar é necessário que eu conheça os re-

médios adequados, o ato de tomá-los não é necessário, mas livre, porque posso preferir a morte à vida. Se os tomo, o ato livre será também racional, no sentido de que alcanço a meta com os meios que a ciência põe à minha disposição. Trata-se assim de convergência de duas atividades diferentes — intelectiva e volitiva — na direção de objetivo único.

Tal convergência não deforma a intelectualidade do ato intelectivo nem a liberdade do ato volitivo. Embora profunda, a interferência nunca chega à identidade. O ato da vontade, que em si é perfeito, ainda que iluminado pelo intelecto, procede sempre essencialmente da vontade, como causa principal, assim como o ato do intelecto, ainda que guiado pela vontade, procede sempre e intrinsecamente do intelecto.

Apesar dessa autonomia nos respectivos campos, a liberdade da vontade continua sendo a perfeição suprema do homem, com a qual subsiste ou decai a sua humanidade. *Conhecer para amar em liberdade* — essa é a mensagem de Escoto.

Essa orientação substancialmente teológica deixa entrever uma espécie de dualidade entre filosofia, insuficiente e abstrata, e teologia. O Deus dos filósofos não é o mesmo Deus dos teólogos, criador e salvador. Muitas verdades são subtraídas ao domínio da razão, como a origem temporal do mundo e a imortalidade da alma, a propósito das quais só se podem apresentar *persuasiones*, mas não autênticas *demonstrationes*.

O equilíbrio entre razão e fé rompe-se em favor da segunda, mas no quadro de uma tensão que ainda é a de Tomás e de Boaventura.

Pintura de Justo de Gand e Pedro Berruguete (que viveram no séc. XV), representando Duns Escoto. Encontra-se em Urbino, na Galleria Nazionale delle Marche. Note-se como o jogo das mãos representa de modo esplêndido seu modo coerente e agudo de raciocinar.

A UNIVOCIDADE DO ENTE
Lógica
é necessário analisar todos os conceitos complexos para chegar a conceitos simples. Para fazer isso é preciso uma *doutrina da distinção* (*distinção real, formal, modal, de razão*). O conceito simples é aquele que não é identificável com nenhum outro
distinção modal
entre os diversos graus da mesma qualidade
distinção real
como a que existe entre Sócrates e Platão
distinção de razão
refere-se ao campo lógico e serve para esclarecer certos termos
distinção formal
como a que existe entre inteligência e vontade
ENTE UNÍVOCO
É o primeiro conceito simples e unívoco. Estendendo a distinção modal (isto é, prescindindo de todos os modos específicos em que se atua) para todos os entes se obtém o ente unívoco. O homem e Deus são entes, mas o primeiro o é no modo finito e é evidente, o outro é infinito e deve ser demonstrado
haecceitas
depois do esvaziamento do universal, a verdade mais profunda é a do particular (= *haecceitas*); esta é a realidade última de um ente e não pode ser deduzida nem da matéria nem da forma
intelecto
é feito para conhecer o ente unívoco, e, portanto, sua extensão é ilimitada, mas também de uma *genericidade ilimitada*, porque prescinde da riqueza e variedade específica das coisas. Por isso o conhecimento filosófico tem necessidade das ciências particulares e da teologia
bem
justamente porque o conhecimento filosófico do ente é genérico, não se pode deduzir dele o *bonum*. E, portanto, o *bonum* não é um transcendental, mas aquilo que Deus quer e impõe. *Ens et bonum non convertuntur*
pessoa
da revalorização do individual deriva a centralidade da pessoa, ente que não pode ser reduzido a outro. É um universal concreto, ou seja, na pessoa se identificam individual e universal. *A pessoa é um todo no todo e não uma parte do todo*
Deus
Se o mundo existe é também possível (= produtível). Qual é o fundamento desta possibilidade? Não é o nada nem próprias coisas, mas um ser distinto do ser produtível (possível) que existe e age por si e não é por sua vez produtível. Se as coisas são possíveis, também este ente é possível. Mas é apenas possível ou é também real? É real e em ato, porque se não existisse nem seria possível (produtível), porque ninguém está em grau de produzi-lo. *O ente primeiro, se é possível, é real*

DUNS ESCOTO

1 A univocidade do ente

A tese da univocidade pretende captar aquilo que une as criaturas entre si e com Deus, sem porém negar suas distinções. A diferença entre nós e Deus não está no fato de que ele é e nós não somos. Deus é e nós somos. Sob este perfil não há diferença alguma entre nós e Deus. O ente é unívoco, porque exprime tudo aquilo que está fora do nada. A noção de ente é um dado positivo elementar, porque representa aquele mínimo pelo qual todas as coisas — finito e infinito, substância e acidente, atual e possível — são objetivamente algo e se opõem ao nada. É um conceito simples. Mas não é o único. O intelecto pode, através de uma operação analítica, abstrair "deste ser" ou "daquele bem" ou "daquele verdadeiro", isto e aquilo, e terá o ente, o bem, o verdadeiro, privados dos modos concretos em que são realizados.

São conceitos elementares ou primários, não comutáveis entre si, e exprimem a área da univocidade.

Apenas o ente, porém, é um conceito universalmente unívoco, porque está em todas as outras noções, uma vez que tem um conteúdo mínimo, correspondente à realidade do ser algo. A univocidade do ente, portanto, alude àquilo que torna comum, e não àquilo que divide. Existe uma natura entis, *com um conteúdo definido, graças ao qual é possível raciocinar sobre todo ser, atual ou possível. Sem dúvida, fora da operação analítica do intelecto não se verifica a não ser a oposição daquilo que é ao nada, sobre que tal operação encontra seu fundamento, não porém o "ente unívoco".*

Na realidade se dá ou o finito ou o infinito, que são os dois "modos" nos quais tal conceito se encontra realizado. O modo da finitude admite uma multiplicidade de graus; o modo da infinidade, ao contrário, não admite nenhum deles. As criaturas são muitas, apenas Deus é uno.

Deus é apreendido não apenas em um conceito análogo ao conceito de criatura, isto é, um conceito inteiramente diverso daquele que nós formamos da criatura, mas em um conceito unívoco a ele e à criatura. E para que não haja questão sobre o nome de univocidade, eu chamo conceito unívoco aquele que em tal medida é uno que sua unidade basta para a contradição, quando ele seja afirmado e negado a respeito da mesma coisa. E provo de três modos a univocidade assim entendida. Em primeiro lugar assim: todo intelecto que está certo de um conceito e duvidoso de diversos outros tem um conceito daquilo de que está certo, diverso dos conceitos daquilo de que está duvidoso; mas o sujeito inclui o predicado, e o intelecto do homem *viator* pode estar certo a respeito de que Deus seja ente, duvidando apenas se é ente finito ou infinito, criado ou incriado; portanto, o conceito de ente a respeito de Deus é diverso deste ou daquele conceito, e assim o conceito de ente não é por si nem este nem aquele, mas está incluído em ambos e, portanto, é unívoco. [...]

Em segundo lugar assim: nenhum conceito real é causado naturalmente no intelecto do homem *viator* a não ser a respeito daquelas coisas que podem naturalmente mover nosso intelecto; mas tais coisas são o fantasma, ou seja, o objeto que resplandece no fantasma, e o intelecto agente; portanto, no estado presente nenhum conceito simples existe naturalmente em nosso intelecto a não ser aquele que pode ser causado por força desses. Ora, um conceito que não fosse unívoco a um objeto que resplandece no fantasma, mas inteiramente diverso e antecedente, com o qual este possuísse analogia, não poderia causar-se por força do intelecto agente e do fantasma. [...] Portanto, jamais se poderá ter naturalmente no intelecto do homem *viator* aquele conceito diverso, dito análogo, e assim não se poderá ter naturalmente um conceito de Deus, o que é falso. [...]

Em terceiro lugar assim: toda busca metafísica a respeito de Deus procede deste modo, isto é, considerando a razão formal de alguma coisa, e tirando daquela razão formal a imperfeição que comporta nas criaturas, e conservando aquela razão formal e dando-lhe absoluta perfeição, e atribuindo-a assim a Deus. Exemplo a partir da razão formal da sabedoria ou do intelecto, ou da vontade: a razão formal primeiramente se considera em si e por si, e uma vez que a razão destes não inclui formalmente uma imperfeição ou limitação, dela se removem as imperfeições que a acompanham nas criaturas, e, conservando a mesma razão da sabedoria e da vontade, estas depois são atribuídas a Deus de modo perfeitíssimo. Portanto, toda busca de Deus pressupõe que o intelecto

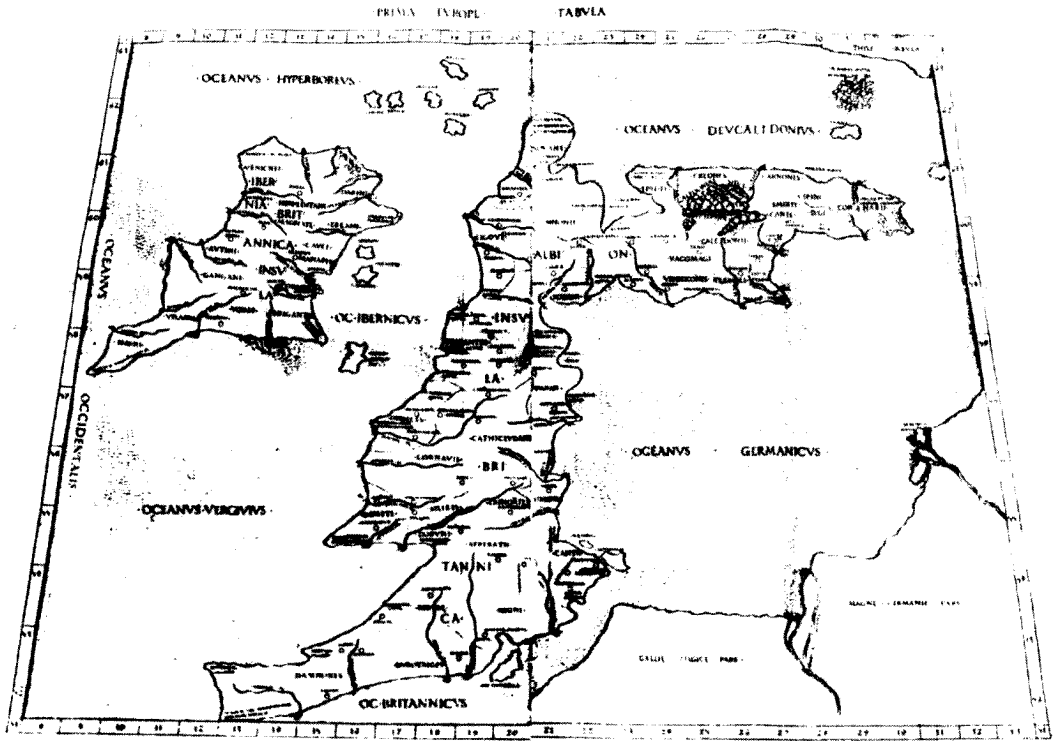



Imagem da Grã-Bretanha e da Irlanda tirada de um códice do Quatrocentos da Geographia *de Ptolomeu, conservado na Biblioteca Queriniana de Bréscia. Aparece também a Escócia, pátria de Duns Escoto.*

tenha um mesmo conceito unívoco, que depreende das criaturas. [...]

[Mas pode-se perguntar] qual é a univocidade do ente, e a quem ela se refere? [...]

Digo que o ente, quanto à qüididade, não é unívoco a tudo aquilo que é inteligível por si, porque desta forma não é unívoco nem às últimas diferenças nem às paixões próprias do ente.[1]

[Porém] as coisas a respeito das quais o ente não é unívoco na qüididade estão incluídas naquelas em que o ente é unívoco em tal modo, [e estas são] todos [...] os gêneros e as espécies e os indivíduos, e todas as partes essenciais dos gêneros, e o ente incriado, [as quais] incluem o ente qüiditativamente. [...] Acontece, com efeito, que o intelecto esteja certo de que cada um [destes] conceitos qüiditativos seja ente, duvidando apenas das diferenças que restringem o ente a tal conceito, se é ou não tal ente, e assim o conceito de ente enquanto convém àquele conceito é diverso daqueles conceitos inferiores a respeito dos quais o intelecto está duvidoso e incluído em ambos os conceitos inferiores, pois as diferenças que restringem pressupõem o mesmo conceito de ente comum, que restringem.[2] [...]

Conforme foi demonstrado que Deus não é naturalmente cognoscível por nós se o ente não for unívoco ao criado e ao incriado, também se pode demonstrar da substância e do acidente. Com efeito, uma vez que a substância não produz imediatamente em nosso intelecto o co-

[1] As diferenças últimas são os modos intrínsecos do ente, como o modo finito e o modo infinito, em que concretamente se encontra realizado. Estes se distinguem formalmente do ente, no sentido de que sua consistência lógica é diferente em relação à consistência lógica de ente. Posso conhecer o ente sem os modos, e os modos sem o ente. As paixões do ente, ou propriedades transcendentais, são a unidade, a verdade, a bondade, e estas não incluem, em sua essência, a noção de ente, e vice-versa, motivo pelo qual uma não pode dizer-se formalmente da outra: o ente na máxima abstração não está contido na verdade, concebida por sua vez na máxima indeterminação. Uma não é a outra.

[2] A univocidade foge a toda acusação de panteísmo: o ente não é concebido à maneira dos gêneros na árvore de Porfírio, isto é, do qual se possa derivar a essência criada e a essência incriada, como determinações específicas ulteriores. O ente põe-se como tal em toda realidade e em todo momento da realidade. O ente finito e o ente infinito não são especificações, mas modos intrínsecos do ente.

nhecimento de si, mas apenas o acidente sensível, segue-se que não poderemos ter nenhum conceito qüiditativo dela se não houver um conceito qüiditativo que possa ser abstraído do conceito de acidente; mas nenhum conceito qüiditativo pode ser abstraído do conceito de acidente a não ser o conceito de ente; portanto etc.[3] [...]

Em suma: o ente é unívoco a todos, mas aos conceitos não simplesmente simples é unívoco quanto à qüididade, enquanto aos conceitos simplesmente simples é unívoco enquanto determinável ou denominável, e não enquanto é predicado deles qüiditativamente, porque isso inclui contradição.

João Duns Escoto, *Ordinatio*, I,
sob a direção de C. Balic,
em *Grande Antologia Filosófica*, Marzorati.

2 O princípio de individuação

Em nome do que os seres se distinguem entre si? Para que a "natureza humana", que nos torna comuns, se torne este homem, João, Tiago etc., do que tem necessidade? É o problema que os Escolásticos chamam "princípio de individuação".

Duns Escoto afirma que para resolver o problema é preciso recorrer a um particular modo de ser, a um incremento de ser que investe todos os componentes, contraindo-os e subtraindo-os à indeterminação; ou também a uma espécie de intensificação do ser, graças à qual uma realidade é esta e não aquela (haec-haecceitas). *Para que não modifique os elementos constitutivos — não é um elemento essencial — a "haecceitas" é algo de absolutamente original, graças à qual o indivíduo se reconhece intrinsecamente singular e absolutamente irrepetível.*

Com tal tese Escoto pretendeu demonstrar que o indivíduo é mais perfeito do que a espécie à qual pertence e, porque tem um maior grau de ser, não é funcional à espécie, como para o mundo pagão, mas único termo do ato volitivo.

[3]Diga-se do conhecimento da substância o que se disse do conhecimento de Deus. Se entre os acidentes e a substância não houvesse nada em comum, do conhecimento dos acidentes nunca poderíamos chegar ao conhecimento da substância. Isso é falso, porque conhecemos as substâncias finitas partindo de seus acidentes . Portanto, entre estes e aquela deve existir uma ponte, e esta é o ente equívoco.

1. A substância material por sua natureza não é por si esta, porque então [...] o intelecto não poderia compreendê-la em seu oposto, caso não compreendesse seu objeto segundo uma razão de entendimento, repugnante à razão de tal objeto [...]. Na coisa há uma unidade real sem qualquer operação do intelecto, menor que a unidade numeral, ou seja, do que a unidade, própria do singular, cuja unidade é unidade de natureza por si, e segundo esta unidade própria da natureza enquanto é natureza, a natureza é indiferente à unidade da singularidade. Portanto, não é por si una de tal modo por aquela unidade, isto é, pela unidade da singularidade. [...] E não apenas a própria natureza é por si indiferente a estar no intelecto e a estar em particular, e por isso a ser universal e singular, mas mesmo tendo ela o ser no intelecto, não tem por si primigeniamente a universalidade. Com efeito, embora possa compreender-se na universalidade, como modo de entendê-la, todavia a universalidade não é parte de seu conceito primeiro, porque não é conceito do metafísico, mas do lógico. [...] E como segundo aquele ser, a natureza não é universal por si, mas a universalidade quase sobrevém àquela natureza segundo sua primeira razão, segundo a qual se torna objeto, assim também na coisa extramental, onde a natureza é conjunta com a singularidade, aquela natureza não tem por si como termo a singularidade, mas é antecedente naturalmente àquela razão que a restringe àquela singularidade; e enquanto é antecedente naturalmente àquilo que a restringe, não lhe repugna ser sem isso. E como o objeto no intelecto segundo a sua entidade e universalidade tem verdadeiramente um ser inteligível, também na natureza das coisas segundo aquela entidade tem um verdadeiro ser real, fora da alma. E segundo tal entidade tem uma unidade proporcionável a si, que é indiferente à singularidade, de modo que não repugna por si àquela unidade ser afirmada com qualquer unidade de singularidade [...].

2. Uma vez que nos entes há algo de indivisível em partes subjetivas, isto é, algo ao qual repugna formalmente ser dividido em mais coisas singulares em que cada uma seja ele mesmo, pergunta-se, não por que formalmente isso lhe repugna — uma vez que assim a repugnância repugna formalmente a si — mas por que como fundamento intrínseco esta repugnância nela se encontra. Portanto, o sentido da questão nesta matéria é: o que há na pedra pelo que, como por um fundamento próximo, lhe repugne simplesmente dividir-se em mais coisas singulares em que cada uma seja ela mesma; tal divisão em partes subjetivas é própria a todo

o universal. Entendida a questão desse modo, provo que um indivíduo formalmente não existe por uma negação ou privação [...], porque nada repugna a algum ente simplesmente pela privação nele apenas, mas por algo de positivo nele. [...] Portanto, é necessário que por alguma coisa de positivo intrínseco a esta pedra, como por uma razão própria, repugne ser dividida em partes subjetivas, e aquele positivo será aquilo que se diz ser por si causa de individuação, e por individuação entendo esta indivisibilidade ou repugnância à divisibilidade [...].

3. A substância material [não é] indivíduo ou razão de individuação de alguma outra coisa pela existência atual [...], uma vez que o que não é por si distinto ou determinado não pode ser o primeiro que distinga ou determine o outro; ora, o ser de existência, à medida que se distingue do ser da essência, não é por si distinto ou determinado. Com efeito, o ser de existência não tem as próprias diferenças, diversas das diferenças do ser da essência, porque então seria necessário admitir uma própria coordenação de existências, diversa da coordenação das essências, mas é determinado precisamente a partir da determinação do outro; portanto, ele não determina alguma outra coisa. Sobre isso se pode argumentar de outra forma: aquilo que pressupõe a determinação e a distinção de outro não é a razão de determinação ou de distinção do mesmo; mas a existência enquanto determinada e distinta pressupõe uma ordem e uma distinção de essências; portanto etc. [...] Como no gênero se dá o supremo considerando-o precisamente sob o aspecto da essência, assim se dão gêneros intermediários e espécies e diferenças, e se dá também o ínfimo, isto é, o singular sem alguma existência atual, aquilo que aparece evidentemente, pois "este homem" não inclui formalmente mais a existência atual do que "o homem".

4. Exponho aquilo que entendo por individuação ou unidade numeral, ou seja, singular: não entendo certamente a unidade indeterminada, segundo a qual toda coisa em uma espécie é dita una de número, mas a unidade determinada como esta, de modo que, assim como já dissemos que é impossível que o indivíduo se divida em partes quantitativas, e se busca a razão desta impossibilidade, também digo que é impossível que o indivíduo não seja determinado com esta singularidade, e se busca a causa não das singularidades em geral mas desta singularidade determinada em particular, isto é, determinada enquanto é determinadamente esta. Entendendo de tal modo a singularidade [demonstro que a substância material não é indivídua ou singular pela quantidade]: a substância existente em ato, não mudada por uma transformação substancial, não pode mudar-se desta em não-esta, pois tal singularidade — conforme se disse — não pode se tornar outra e outra na mesma substância permanecendo ela a mesma, não mudada substancialmente; mas a substância existente em ato, não intervindo nela alguma mutação substancial ou não tendo mudado, pode sem contradição existir sob outra e outra quantidade e qualquer acidente absoluto; portanto, por nenhuma maneira similar é formalmente tal substância determinada por esta singularidade [...].

5. [A substância material não é esta e indivídua pela matéria:] a matéria pertence à essência da substância composta, por exemplo, do homem, e tal composto não é precisamente a essência da forma. Portanto, como aquele composto não pode por si ser este [...] assim também nem a matéria — que é parte daquele — pode ser por si esta, uma vez que o composto não pode ser comum e da mesma razão em coisas diversas, sem que tudo aquilo que pertence à sua essência possa ser da mesma razão com aquelas coisas. Além disso [...] a matéria é a mesma no gerado e no corrompido, portanto tem as mesmas singularidades no gerado e no corrupto.

6. [Que a substância material seja] indivídua por uma entidade positiva por si, que determina a natureza à singularidade [...], prova-se assim: como a unidade em comum sucede por si à entidade em comum, também qualquer unidade por si sucede a certa entidade; portanto, a unidade enquanto simples, como a unidade da indivisão ([...], isto é, à qual repugna uma divisão em mais partes subjetivas, e à qual repugna não ser esta coisa determinada, se está nos entes, como de resto isso supõe cada uma das diversas opiniões), sucede por si a certa entidade. Mas não sucede por si à entidade de natureza, pois dessa há uma unidade própria e real por si [...]; portanto, sucede a outra entidade, esta sim, determinante, e esta entidade formará o uno por si com a entidade de natureza, pois o todo ao qual pertence esta unidade é perfeito em si. Além disso, toda diferença das coisas que diferem se reduz a algumas coisas inicialmente diversas, pois de outra forma não haveria um termo fixo nas coisas que diferem; mas os indivíduos diferem propriamente, pois, embora havendo algo de idêntico, são entes diversos; portanto, sua diferença se reduz a algumas coisas que são inicialmente diversas. Estas coisas inicialmente diversas não são a natureza nesta coisa e a natureza naquela coisa, porque não é a mesma coisa aquela pela qual algumas coisas convêm for-

malmente entre si e aquela pela qual diferem realmente, embora uma mesma coisa possa ser realmente distinta e também realmente conveniente. Com efeito, pouco importa ser distinto e ser aquilo pelo qual alguma coisa primeiramente é distinta. Portanto, assim acontecerá com a unidade. Por isso, além da natureza neste e naquele, há algumas coisas inicialmente diversas pelas quais este e aquele primeiramente diferem, e precisamente uma coisa nesta coisa e outra naquela; e aquilo pelo qual as coisas diferem não podem ser negações [...], nem acidentes [...]: portanto, serão algumas entidades positivas por si, que determinam a natureza [...].

7. E se perguntas qual é a entidade individual da qual se depreende a diferença individual — é talvez a matéria, ou a forma, ou o composto? — respondo: toda entidade qüiditativa, tanto parcial como total, de qualquer gênero, é por si indiferente, enquanto entidade qüiditativa, a esta e àquela entidade, de modo que, enquanto entidade qüiditativa, é naturalmente antecedente àquela entidade enquanto é esta; e enquanto é antecedente naturalmente, como não lhe convém ser esta, também não lhe repugna segundo sua razão o seu oposto. E como o composto enquanto natureza não inclui sua entidade pela qual é formalmente isto, assim também nem a matéria enquanto natureza inclui sua entidade pela qual é esta matéria, nem a forma enquanto natureza inclui sua entidade. Portanto, esta entidade não é a matéria ou a forma ou o composto enquanto cada um destes é natureza, mas é a última realidade da entidade que é matéria ou que é forma ou que é composto, de modo que toda entidade comum e todavia determinável pode ainda ser distinta, pelo fato de ser uma coisa só, em mais realidades formalmente distintas, das quais esta não é formalmente aquela: e esta é formalmente entidade singular, e aquela é formalmente entidade de natureza; nem podem estas duas realidades ser coisa e coisa, como o podem ser a realidade da qual se extrai o gênero e a realidade da qual se extrai a diferença (das quais deriva a realidade específica), mas sempre em uma mesma entidade, tanto parcial como total, são realidades da mesma coisa, formalmente distintas.

João Duns Escoto,
Ordinatio, sob a direção de C. Balic,
em *Grande Antologia Filosófica*,
Marzorati.

SÉTIMA PARTE

A ESCOLÁSTICA NO SÉCULO DÉCIMO QUARTO

■ A ruptura do equilíbrio entre razão e fé

"Deus está em todas as criaturas enquanto têm uma essência e, ao mesmo tempo, está acima delas. E ele que está em todas as criaturas é o mesmo que está acima delas, uma vez que aquilo que é um em muitas coisas, deve necessariamente estar acima das coisas."

"Com isto não tirei de Deus o ser, mas o enobreci."

Mestre Eckhart

Capítulo décimo sétimo

Guilherme de Ockham, os Ockhamistas e a crise da Escolástica

I. Guilherme de Ockham

Autonomia de fé e razão → § 3

• As verdades de fé não são evidentes por si mesmas, nem são demonstráveis e nem aparecem como prováveis: isso significa que o âmbito das verdades reveladas é estranho ao reino dos conhecimentos racionais. Em lugar dos vínculos impostos pela metafísica, Ockham (1280-1349) põe o princípio da suprema onipotência de Deus. Conseqüentemente, a ligação entre os entes individuais singulares — aos quais de fato se reduz o mundo — brota de um puro ato de vontade divina, sem que nenhuma força metafísica seja necessária.

O conhecimento é do individual → § 4

• A ciência se ocupa apenas dos entes individuais e não dos universais; o primado do indivíduo implica o primado da experiência.

Subdivisões do conhecimento → § 5

• O conhecimento se distingue em *complexo* (relativo a proposições compostas de termos) e *não-complexo* (relativo aos termos singulares); este por sua vez pode ser *abstrativo* e *intuitivo*; o intuitivo, enquanto capta a existência ou não existência dos objetos, pode ser tanto *sensível* quanto *intelectual*. O abstrativo, depois, baseia-se sobre o intuitivo e pode significar conhecimento daquilo que é abstrato ou conhecimento que abstrai (que prescinde) de certas características.

Os universais não são mais que sinais abreviativos → § 6

• A realidade inteira é individual, razão pela qual o universal não é real: ele é um termo de alcance apenas lógico. Se toda realidade é singular, segue-se que os conhecimentos são singulares e os universais não são mais que sinais abreviativos para indicar a repetição de múltiplos conhecimentos semelhantes, produzidos por objetos semelhantes. Esta é uma forma particular de nominalismo.

A "navalha de Ockham" → § 7

• O rigor que caracteriza nosso filósofo no âmbito da crítica ao conhecimento passou para a história como "navalha de Ockham": os entes não se devem multiplicar se não for necessário. Sob a lâmina dessa navalha caem inumeráveis princípios da metafísica clássica e escolástica: o de substância, de causa eficiente, de intelecto possível.

A nova lógica → § 8

• A prevalência dada ao indivíduo, tanto em lógica como em metafísica, e também as teses nominalistas, permitem a Ockham separar a lógica da realidade e elaborar nova lógica, fundada sobre uma sintaxe mais rigorosa e sobre uma clareza maior na definição dos termos, em relação à realidade designada.

A prova da existência de Deus baseada sobre causas conservantes
→ § 9

• No que se refere ao conhecimento de Deus, Ockham nega que se possa conhecer Deus intuitivamente e afirma que nenhuma das provas *a posteriori* precedentemente elaboradas seja convincente: neste caso, mais que falar de causas eficientes (que fazem as coisas ser ou não ser), deveríamos falar de causas conservantes (que conservam ou não conservam), graças às quais é fácil inferir, da existência em ato do mundo, a existência de Deus.

"Credo et intelligo"
→ § 9

• O conhecimento que a razão pode obter de Deus é de fato escasso, enquanto de outro porte é o que a fé consegue obter por meio da revelação. Desse modo, por causa da manifesta incapacidade do pensamento de afirmar algo de significativo sobre Deus, não há mais razão de continuar na busca de uma colaboração entre fé e razão; o equilíbrio entre fé e razão fora um dos principais problemas de todo o pensamento medieval. A síntese do pensamento de Ockham não será, portanto, nem *intelligo ut credam*, nem *credo ut intelligam*, mas *credo et intelligo.*

Alguns temas inspiradores da Reforma
→ § 10

• A convicção da superioridade do indivíduo sobre o universal levou Ockham a redimensionar em âmbito político o poder temporal do Pontífice e a demitizar o caráter sagrado do Império. Mas também o poder espiritual do Pontífice deveria ser delimitado, porque a verdade não é sancionada nem pelo Papa, nem pelo Concílio, mas pela Igreja como comunidade livre dos fiéis, no decorrer de sua tradição histórica; esta doutrina antecipa os temas inspiradores da Reforma.

1 A situação histórico-social do séc. XIV

O Trezentos é o último século da Idade Média. O séc. XII se conclui com a figura de Gregório VII, cujo *Dictatus papae* é sem dúvida a *magna carta* do catolicismo romano e, ao mesmo tempo, do papado político e da concepção teocrática. O século XIII abre-se com a triunfante teocracia de Inocêncio III, que leva a cabo o ideal do "domínio cristão do mundo". Com ele, a Igreja romana alcança poder e prestígio, através da solução autorizada dos conflitos políticos, da criação de tribunais supremos e da exclusividade de seu magistério. O século XIV, por seu turno, abre-se com afirmações teocráticas e gestos decididos e de repercussão por parte de Bonifácio VIII, mas em contexto social e cultural já pouco disposto a compartilhar tal política.

Bonifácio VIII é retratado no ato de proclamar o Jubileu. A bula pontifícia Unam Sanctam *de 1302 permanecerá a última tentativa da Igreja católica de afirmar o princípio teocrático.*

O perdão jubilar de 1300 — o primeiro jubileu da história — foi o grande gesto de Bonifácio VIII, que quis assim celebrar a função carismática da Igreja e tentar despertar e, ao mesmo tempo, potencializar o anseio de salvação coletiva, que alimentara

toda a expectativa escatológica do séc. XIII, agrupando em torno das instituições eclesiásticas, além da alma popular, também o poder temporal dos Estados. Na realidade, esses objetivos só foram alcançados de modo provisório, pela mudança das exigências sociais, religiosas e culturais. Com efeito, o dissídio e a tensão religiosa do Duzentos, que se expressaram nas muitas formas de vida religiosa, algumas perseguidas como heréticas, outras acolhidas e favorecidas, estavam se reduzindo, resolvendo-se em parte por uma espécie de afastamento dos ideais religiosos, que se revestiam agora de formas exasperadas de ascetismo, da parte dos ideais de vida leiga. Estes últimos, embora conservando íntima religiosidade própria, foram se configurando na forma das novas exigências da vida social, tanto econômica como política.

Além disso, começava a se afirmar uma ruptura radical entre a Igreja e os nascentes Estados nacionais, com tentativas de desforra e predominância de uma e de outra parte. Nesse sentido, é significativo o conflito entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo. Porém, mais significativo ainda nesse sentido é o cativeiro de Avignon, como também, mais tarde, a façanha de Ludovico, o Bávaro, que, em 1326, recebeu a coroa imperial no Capitólio, não mais na igreja e não mais do papa. Como o papa João XXII não quis reconhecer Ludovico como imperador, a dieta de Frankfurt, em 1338, proclamou a aprovação pontifícia como supérflua, assim como faria mais tarde Carlos IV, em 1356. A Alemanha começava a realizar no campo político aquele afastamento da Igreja católica que depois Lutero reforçaria e justificaria no campo doutrinário.

Esses conflitos constituíam os sinais do iminente crepúsculo de uma política e de uma concepção de poder. Os ideais e o poder que se encarnavam nas duas figuras teocráticas, do pontífice romano e do imperador germânico, entraram em decadência na consciência dos mais atentos aos novos fenômenos sociais. Em conseqüência do desenvolvimento econômico e, portanto, da ascensão da burguesia, os grandes Estados nacionais independentes, que consolidavam suas estruturas financeiras e seus instrumentos militares, tornavam-se os verdadeiros protagonistas da história européia. Apesar das disputas e lutas, Petrarca com toda razão define o Império como "vão nome sem sujeito" e a Igreja, no "cativeiro de Avignon", como um cômodo instrumento de poder nas mãos dos monarcas franceses. A época da teocracia secular e espiritual estava em via de extinção.

Em contexto mais geral, com implicações de caráter socioeconômico, mas com conotações de evidente anticlericalismo, devemos recordar três revoltas populares: a Jacquerie, na França, a revolta dos pequenos artesãos de Ciompi, na Toscana, e a revolta dos Lollards, na Inglaterra. O objetivo leigo em relação à Igreja era o de subtrair-lhe todo poder temporal e submetê-la à autoridade do Estado no que se refere às questões mundanas. A salvação é fato interior e espiritual, não tendo necessidade de estrutura de bens e poder, o que, ao contrário, constitui forte impedimento, posicionando-se em contraste com as orientações do Evangelho. Significativa dessa espiritualidade contestatária popular foi a longa controvérsia que, nos séculos XIII e XIV, dividiu a ordem franciscana em relação à questão da pobreza. Para alguns, os chamados "espirituais", a fidelidade a essa virtude devia ser rigorosa, enquanto, para outros, podia ser flexível, porque se trataria de simples instrumento, sendo portanto adaptável às circunstâncias históricas da evangelização. Essa polêmica, porém, não se circunscrevia só à ordem franciscana, atingindo também a Igreja, convidada a livrar-se das vestes do poder e da riqueza.

Do ponto de vista mais propriamente cultural, o Trezentos vive à sombra das várias condenações de que foi objeto, a partir de fins do Duzentos, o aristotelismo averroísta e tomista, tanto em Paris como, sobretudo, em Oxford. Às condenações do bispo Estêvão Tempier, de 1277, que não tinham efeito fora da universidade e da diocese de Paris, seguiram-se no mesmo ano, em Oxford, por parte de Roberto Kilwardby, as proibições das teorias tomistas da geração, da passividade da matéria, da introdução de novas formas no corpo humano após a morte e da unidade da forma. Essas proibições foram reafirmadas e ampliadas em Oxford pelo franciscano John Peckham, em dezembro de 1284 e, depois, em abril de 1286.

Se, além dessas condenações, recordarmos as polêmicas entre os seguidores de Boaventura e Tomás e, depois, entre os partidários de Escoto e Tomás, não será difícil perceber a queda da tensão criadora que caracterizara o Duzentos e a crise em que se debatiam a razão e a filosofia, antes consideradas subsídios necessários à fé e agora

freqüentemente transformadas em inúteis instrumentos de vãs disputas. Aliás, a dualidade entre filosofia e teologia, acentuada por Escoto em total benefício da segunda, no Trezentos se amplia ainda mais, em consonância com o clima de crescente dissolução da concepção unitária da sociedade humana, que se dividia sempre mais em temporal e espiritual — e, no que se refere ao espiritual, evidenciando queda do seu caráter popular e coletivo, porque sempre mais interior e individual.

2 Guilherme de Ockham: a figura e as obras

A figura que mais do que qualquer outra representa as múltiplas instâncias com que se encerra a Idade Média e se abre o século XIV é o franciscano Guilherme de Ockham. Conhecido como "o príncipe dos nominalistas", no passado ele era lembrado o mais das vezes como teórico de vãs sutilezas, privadas de qualquer contato com a realidade. Logo, porém, sua originalidade emergiu novamente nas várias vertentes do saber lógico, científico, filosófico e teológico. Além de suas contribuições lógicas, também se destacam suas teorias físicas e, sobretudo, a concepção do conhecimento físico de natureza especificamente empírica, bem como a separação entre a filosofia e a teologia; no campo político-religioso, a autonomia do aspecto temporal em relação ao espiritual, com suas conseqüências políticas e institucionais. O espírito "laico", mas não "laicista", se inicia com ele, porque, com sua doutrina e sua vida, ele encarna a incipiente afirmação dos ideais de dignidade de cada homem, do poder criador do indivíduo e da cultura em expansão, livre de censuras, idéias que a nova época do Renascimento desenvolverá.

Nascido no condado de Surrey, na aldeia de Ockham, a vinte milhas de Londres, pelo ano de 1280, Guilherme ingressou na ordem franciscana com pouco mais de vinte anos de idade. Realizou seus estudos universitários em Oxford, onde comentou as *Sentenças* de Pedro Lombardo, conseguindo o título de *Baccalaureus sententiarum* em 1318. Entre 1317 e 1324, escreveu a *Lectura libri sententiarum*, a *Expositio aurea* e a *Expositio super physicam*, como também a *Ordinatio* e os *Quodlibetales*. Em 1324, Ockham transferiu-se para o convento franciscano de Avignon, onde o papa João XXII o convocou para responder à acusação de heresia. Com efeito, o ex-chanceler da Universidade de Oxford redigira longa lista de pontos extraídos dos escritos de Ockham, considerados suspeitos de heresia. Depois de três anos de estudo, a comissão nomeada pelo papa para examinar os escritos condenou sete pontos como heréticos, trinta e sete como falsos e quatro como temerários. Nesse período Ockham concluiu suas obras maiores, a *Summa logicae* e o *Tractatus de sacramentis*.

Nesse meio tempo, sua posição se agravara ainda mais, porque na polêmica surgida no interior da ordem franciscana, sobre o problema da pobreza, Guilherme se alinhara com a ala intransigente, que rejeitava asperamente a orientação moderada do papa. Assim, prevendo severas sanções, em maio de 1328, Guilherme foge de Avignon e se

Ockham (por 1280-1349)
em uma preciosa ilustração
conservada em Londres,
em manuscrito do British Museum.
É o pensador mais significativo da Escolástica tardia.

abriga junto a Ludovico, o Bávaro, em Pisa, ao qual parece ter dito: *Tu defendes me gladio, ego defendam te calamo*. Seguindo o imperador, estabeleceu-se depois em Munique da Baviera, onde morreria em 1349, vítima de epidemia de cólera.

Durante esse período, no qual não escreveu mais sobre filosofia, produziu muitas obras polêmicas de tema político-religioso. Recordemos o *Opus nonaginta dierum* e o *Compendium errorum papae Johannis XXII*, onde defende um conceito rigoroso de pobreza contra a postura conciliatória do Pontífice; o *Breviloquium de potestate papae* e o *Dialogus* (originalmente em três partes, mas que chegou até nós incompleto), onde fala da possibilidade de depor o Papa no caso de ele tornar-se herético e das relações entre o Papa, o Concílio e o Imperador. Além disso, também o *Tractatus de jurisdictione in causis matrimonialibus* e o *De imperatorum et pontificum potestate*.

3 Independência da fé em relação à razão

Mais do que ninguém, Ockham tinha consciência da fragilidade teórica da harmonia entre razão e fé, bem como do caráter subsidiário da filosofia em relação à teologia. As tentativas de Tomás, Boaventura e Escoto no sentido de mediar a relação entre razão e fé com elementos aristotélicos ou agostinianos, através da elaboração de complexas construções metafísicas e gnosiológicas, pareciam-lhe inúteis e danosas. O plano do saber racional, baseado na clareza e evidência lógica, e o plano da doutrina teológica, orientado pela moral e baseado na luminosa certeza da fé, são planos *assimétricos*. Não se trata apenas de distinção, mas de separação. Escreve Ockham na *Lectura sententiarum*: "Os artigos de fé não são princípios de demonstração nem conclusões, e nem mesmo prováveis, já que parecem falsos para todos, ou para a maioria ou para os sábios, entendendo por sábios os que se entregam à razão natural, já que só de tal modo se entende o sábio na ciência e na filosofia".

As verdades de fé não são evidentes por si mesmas, como os princípios da demonstração; não são demonstráveis, como as conclusões da própria demonstração; não são prováveis, porque parecem falsas para os que se servem da razão natural. *O âmbito das verdades reveladas é radicalmente subtraído ao reino do conhecimento racional.* A filosofia não é serva da teologia, que não é mais considerada ciência, mas sim um complexo de proposições mantidas em vinculação não pela coerência racional, e sim pela força de coesão da fé.

Nesse contexto e em tal direção, Ockham transformou outra verdade cristã, a suprema onipotência de Deus, em instrumento de dissolução das metafísicas do cosmo que se haviam cristalizado nas filosofias ocidentais de inspiração aristotélica e neoplatonizante. Se a onipotência de Deus é ilimitada e o mundo é obra *contingente* de sua liberdade criadora, então, diz Ockham, não há nenhuma vinculação entre Deus onipotente e a multiplicidade dos indivíduos finitos, singularmente, além do laço que brota de puro ato de vontade criadora da parte de Deus e, portanto, não tematizável por nós, mas conhecido apenas por sua sabedoria infinita.

Então, o que são os sistemas de exemplares ideais, de formas platônicas ou de essências universais, propostos por Agostinho, Boaventura e Escoto como intermediários entre o *Logos* divino e a grande multiplicidade das criaturas, senão resíduos de razão soberba e pagã?

O mesmo se diga das doutrinas da analogia, das causas e, antes, da metafísica do ser de Tomás de Aquino, que instituem relações reais ou de alguma continuidade entre a onipotência de Deus e a contingência das criaturas. Essas metafísicas pertencem a um reino que está a meio caminho entre a fé e a razão, incapaz de alimentar uma e sustentar a outra.

4 O empirismo e o primado do indivíduo

A clara distinção entre Deus onipotente e a multiplicidade dos indivíduos, sem nenhum laço além do que pode ser identificado com o puro ato da vontade divina criadora, racionalmente indecifrável, é tão clara a ponto de induzir Ockham a conceber o mundo como conjunto de elementos individuais, sem nenhum laço verdadeiro entre si e não ordenáveis em termos de natureza ou de essência. A exaltação do indi-

víduo é tal que Ockham nega até mesmo a distinção interna entre matéria e forma no indivíduo, distinção que, se fosse real, comprometeria a unidade e a existência do indivíduo.

Eis, então, as duas conseqüências fundamentais do primado absoluto do indivíduo. Antes de mais nada, em contraste com as concepções aristotélicas e tomistas, segundo as quais o verdadeiro saber tem como objeto o universal, Ockham considera que o objeto próprio da ciência é constituído pelo objeto individual. A segunda é que todo o sistema de causas necessárias e ordenadas, que constituíam a estrutura do cosmo platônico e aristotélico, cede seu lugar a um universo fragmentado em inúmeros indivíduos isolados, absolutamente contingentes porque dependentes da livre escolha divina. Nesse contexto, pode-se compreender a irrelevância dos conceitos de ato e potência, bem como de matéria e forma, nos quais baseava-se há mais de um século a problemática metafísica e gnosiológica ocidental.

5 Conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato

O primado do indivíduo leva ao *primado da experiência*, na qual se baseia o conhecimento. A esse respeito, é necessário distinguir entre conhecimento *não-complexo*, relativo aos termos singulares e aos objetos que eles designam, e conhecimento *complexo*, relativo às proposições resultantes, compostas de termos. A evidência de uma proposição deriva da evidência dos termos que a compõem. Não havendo esta, não pode haver aquela.

Daí a importância do conhecimento não-complexo, que pode ser *intuitivo* e *abstrativo*.

O conhecimento intuitivo se refere à existência de um ser concreto e por isso move-se na esfera da contingência, porque atesta a existência ou não de uma realidade. A importância do conhecimento intuitivo consiste antes de mais nada no fato de que é o conhecimento fundamental, sem o qual os outros tipos de conhecimento não seriam possíveis. Com o *conhecimento intuitivo* chegamos a saber se uma coisa existe ou não existe, e assim o intelecto julga de modo imediato sobre a realidade ou irrealidade de qualquer coisa.

O conhecimento *intuitivo perfeito* se tem quando o objeto, por exemplo, da arte ou da ciência, é uma realidade presente; ele é, ao contrário, *imperfeito*, quando se refere a qualquer realidade do passado.

O conhecimento intuitivo pode ser tanto *sensível* (conhecer esta mesa) como *intelectual*, enquanto o intelecto conhece também seus próprios atos e os movimentos da alma, como o amor, a dor ou o prazer. Portanto, o *empirismo* de Ockham é sem dúvida radical, mas absolutamente não sensístico.

O *conhecimento abstrativo* deriva do conhecimento intuitivo e pode ser entendido de dois modos: de um lado, quando se refere a algo abstraído de muitos singulares; por outro lado, enquanto faz abstração da existência e não-existência das coisas contingentes.

Conseqüentemente, o objeto de ambos os conhecimentos é idêntico, mas captado sob aspectos diversos: o intuitivo capta a existência ou a inexistência de uma realidade, ao passo que o abstrativo prescinde desses dados. Os dois conhecimentos são intrinsecamente distintos porque cada qual tem o seu próprio ser: o primeiro diz respeito a juízos de existência, o segundo não; o primeiro está ligado à existência ou não de uma coisa (por exemplo, este livro sobre a mesa), o segundo prescinde disso; o primeiro é causado pelo objeto presente, o segundo o pressupõe e é posterior à sua apreensão; o primeiro trata de verdades contingentes, o segundo de verdades necessárias e universais. Mas em que sentido o conhecimento abstrato persegue verdades necessárias e universais?

6 O universal e o nominalismo

Em muitas oportunidades e sem vacilações, Ockham afirmou que o universal não é real. A realidade do universal, portanto, é contraditória, devendo ser total e radicalmente excluída. A realidade é essencialmente individual. *Os universais são nomes, não uma realidade, nem algo com fundamento na realidade.* A realidade, portanto, é *essencialmente individual.*

Dessa forma cai por terra o problema do princípio de individuação, que tanto preocupara a mente dos clássicos, porque se considera infundada a passagem da natureza es-

pecífica ou essência universal ao indivíduo singular. Mas, juntamente com esse problema, cai por terra também o problema da abstração como tematização da essência específica.

Como ficam então o conhecimento abstrativo e o caráter universal de suas proposições? Se ele não é real nem tem fundamento na realidade, é lícito falar ainda de universal? Os universais não são *res* existentes fora da alma, nas coisas ou entes das coisas. Eles são simplesmente formas verbais por meio das quais a mente humana estabelece uma série de relações de exclusiva dimensão lógica. O que é então o conhecimento abstrativo? É sinônimo do conhecimento extraído de muitos objetos individuais (*Cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis*). Se cada realidade singular provoca um conhecimento também singular, a repetição de muitos atos de conhecimento relativos a coisas semelhantes entre si gera no intelecto conceitos que não significam uma coisa singular, mas uma multiplicidade de coisas semelhantes entre si. Como sinais abreviatórios de coisas semelhantes, tais conceitos são chamados universais, não representando, portanto, nada mais que a reação do intelecto à presença de realidades semelhantes. Assim, se o nome "Sócrates" se refere a determinada pessoa, o nome "homem" é mais genérico e abstrato, porque se refere a todos os indivíduos que podem ser indicados pela forma geral e abreviatória típica daquele conceito, que por isso é chamado de universal.

Mas, se não existe uma natureza comum nem se pode considerar real o universal, como fica então a ciência que, segundo os aristotélicos e os agostinianos, não tem por objeto o singular, mas sim o universal? Naturalmente, as premissas de Ockham excluem um sistema de leis universais e, mais ainda, uma estrutura hierárquica e sistemática do universo. Mas será que a queda dessa construção metafísica prejudica todo saber? Segundo o príncipe dos nominalistas, tal tipo de saber metafísico cristaliza danosamente o saber. Para ele, é suficiente um tipo de conhecimento provável, que, baseando-se em repetidas experiências, permite prever que o que aconteceu no passado tem alto grau de possibilidade de acontecer também no futuro. Abandonando, portanto, a confiança aristotélica e tomista nas demonstrações metafísico-físicas, ele teoriza certo grau de probabilidade derivada da pesquisa e, ao mesmo tempo, a estimula em um universo de coisas individuais e múltiplas, não correlatas por nexos imutáveis e necessários. 1

7 A "navalha de Ockham" e a dissolução da metafísica tradicional

Nesse contexto de extrema *fidelidade ao individual* não é difícil captar as implicações do preceito metodológico, simples na enunciação, mas fecundo em conseqüências, assim formulado: "Não se deve multiplicar os entes se não for necessário" (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). Conhecido como a "navalha de Ockham", esse cânon tornou-se arma crítica contra o platonismo das essências e contra os aspectos do aristotelismo em que se percebe mais a presença de elementos platônicos. Em rápida seqüência, vejamos como, na filosofia de Ockham, caem por terra os pilares da metafísica e da gnosiologia tradicional.

Antes de mais nada, é fundamental a rejeição da metafísica do *ser analógico* de Tomás e do *ser unívoco* de Escoto, em nome do único laço entre finito e infinito, constituído pelo puro ato da vontade criadora de Deus, ato que não é passível de nenhuma tematização racional.

Juntamente com o conceito metafísico de ser analógico, cai também o conceito de *substância*. Nós só conhecemos das coisas as qualidades ou os acidentes que a experiência revela. O conceito de substância representa apenas uma realidade desconhecida, arbitrariamente enunciada como conhecida. Nenhum motivo milita em favor de tal entidade, cuja admissão viola o princípio da economia da razão.

O mesmo se diga da noção metafísica de *causa eficiente*. Aquilo que é cognoscível empiricamente é a diversidade entre causa e efeito, ainda que no constante suceder-se deste àquela. É possível enunciar as leis que regulam o decurso dos fenômenos, mas não um pretenso vínculo metafísico e, portanto, necessário entre causa e efeito. E o que se diz da causa eficiente vale também para a *causa final*. Quem afirma que ela atua enquanto querida e desejada fala metaforicamente, porque o desejo e o amor não implicam ação efetiva. Ademais, não é possível demonstrar que um evento qualquer tenha

causa final. Não tem sentido dizer que o fogo queima em função de um fim, uma vez que não é necessário postular um fim para que se tenha tal efeito.

No que se refere à gnosiologia, com suas implicações metafísicas, o discurso é mais simples. Diante do tema de se é ou não necessário distinguir o intelecto agente do intelecto possível, tão debatido entre aristotélicos e averroístas e aristotélicos-tomistas, Ockham afirma que essa é uma questão ociosa. Ele não apenas nega essa distinção como supérflua, mas afirma com decisão a unidade do ato cognoscitivo e a individualidade do intelecto que o realiza. A suposta necessidade de categorias e de princípios universais, que levara à distinção entre intelecto agente e intelecto possível, é considerada artificiosa e completamente inútil para a concretização efetiva do conhecimento. Se o conjunto das operações cognoscitivas é único, também *único deve ser o intelecto que o realiza*. Se nem a memória nem o conhecimento conceitual devem nos afastar do contato imediato com o mundo empírico, então todo recurso a entidades mais complicadas e mediadoras deve ser rejeitado como supérfluo.

O mesmo se pode dizer das *species* como imagens intermediárias entre nós e os objetos. Elas são inúteis para explicar a percepção dos objetos. Com efeito, o valor cognoscitivo da espécie é nulo, porque, se o objeto não fosse captado imediatamente, a espécie não poderia torná-lo conhecido e, se o objeto está presente, então ela se torna supérflua.

Tal seqüência de críticas à construção metafísica e gnosiológica com a qual Ockham se defronta nos sugere duas observações. Antes de mais nada, a "navalha de Ockham" abre caminho para um tipo de consideração "econômica" da razão, que tende a excluir do mundo e da ciência os entes e conceitos supérfluos, a começar pelos entes e conceitos metafísicos, que imobilizam a realidade e a ciência, configurando-se como norma metodológica que mais tarde seria definida como rejeição das "hipóteses *ad hoc*". Por outro lado, tal crítica parte do pressuposto de que não é necessário admitir nada fora dos indivíduos, bem como, por fim, de que o conhecimento fundamental é o conhecimento empírico.

■ **Navalha de Ockham.** Com esta metáfora Ockham quer exprimir um princípio antiplatônico, segundo o qual não é necessário multiplicar os entes e construir um mundo ideal de essências: de fato, não é preciso ir além dos indivíduos.

8 A nova lógica

Nesse quadro de uma linha essencialmente crítica à construção metafísica tradicional, como se configura a lógica, cujas regras devem ser respeitadas por qualquer discurso científico? O objetivo que o franciscano inglês se propõe é o de libertar nosso pensamento da fácil confusão entre entidades lingüísticas e entidades reais, entre os elementos do discurso e os elementos da realidade.

Substancialmente, o que Ockham defende é que não devemos atribuir aos sinais, necessários para descrever e comunicar, nenhuma outra função senão a de representação ou símbolo, cujo significado está em assinalar ou indicar realidades diversas deles.

É, portanto, evidente a intenção de Ockham de dar à lógica estatuto autônomo e mais rigoroso que o dado por seus antecessores. O importante a destacar é a constante negação de qualquer objetividade aos termos, no sentido de que sua função é sempre a de indicar algo diverso de si mesmos. Trata-se de separação radical entre lógica e realidade, entre termos e *res*, entre plano conceitual e plano real.

E qual seria a fecundidade dessa distinção?

Em primeiro lugar, a separação clara entre lógica e realidade permite a Ockham tratar os termos como se fossem puros símbolos e relacioná-los entre si sem se ocupar da realidade designada. Desse modo, ele se posiciona em condições de oferecer uma impecável teoria da demonstração lógica, evidente e rigorosa em si mesma, porque constituída por puros símbolos. À luz dos resultados a que chegou a moderna lógica simbólica, sobretudo com a distinção entre

"sintática" e "semântica", é fácil perceber a genialidade dessa intuição.

Depois, o convite a precisarmos de que modo nos servimos de certos termos e, portanto, das proposições, não consideradas em si mesmas, mas sim em relação com a realidade que designam, nos mostra que Ockham dá forte impulso à tradição experimental como meio para controlar a nossa referência à realidade.

O conjunto revela tanto o rigor da linguagem como o rigor do discurso científico. Com efeito, a validade de uma ou mais proposições baseia-se no pressuposto de que sujeito e predicado não significam coisas diferentes entre si em um contexto equívoco, mas sim indicam claramente a realidade designada. A fidelidade à suposição lógica, em suas várias formas, induz a descartar expressões aproximativas e indicar com precisão aquilo de que se está falando, evitando assim danosas obstruções lingüísticas. Em suma, trata-se de construção lógica que põe ordem no pensamento, traz clareza à linguagem e exige realismo no saber.

9 O problema da existência de Deus

No contexto das exigências lógicas, bem como da teoria do conhecimento, deve-se dizer que Ockham exclui toda intuição de Deus e, no que se refere ao conhecimento abstrativo (que parte dos entes do mundo), ele destaca toda a incerteza deste. Falando da possibilidade de conhecimento intuitivo de Deus, ainda na *Lectura sententiarum*, afirma com muita decisão que não é possível ao homem conhecer Deus intuitivamente por via puramente natural. Quanto ao conhecimento *a posteriori*, ele critica as provas de Tomás e de Escoto, persuadido de que nenhuma delas é de fato satisfatória.

Fazendo cair a metafísica do ser, ele considera que, mais do que em causas "eficientes", é preciso se basear nas causas "conservantes", ou seja, sobre as causas que mantêm as coisas em seu ser, as quais levam a Deus justamente como primeira e suprema causa conservante.

A razão pela qual Ockham prefere esse tipo de argumentação parece ser a seguinte: a realidade da causa conservante é tal no ato em que expressa a potência que faz ser e não ser, que conserva e não conserva; por isso, a certeza de sua existência está ligada à existência em ato do mundo, que necessita a cada instante ser mantido no ser.

Se o âmbito da razão humana é tão restrito no que se refere a Deus, pode-se então compreender que o âmbito da fé torna-se mais amplo, já que esse é o âmbito das verdades conhecidas por meio da Revelação, a partir do Deus superiormente bom ao Deus uno e trino, simples e absolutamente perfeito. Pois bem, também a propósito dessas verdades teológicas a razão humana deve abandonar a mania de argumentar, de demonstrar ou de explicitar. A razão não tem nenhuma função de relevo nesse âmbito, mas não porque as verdades teológicas sejam todas e somente de índole prática e não cognoscitiva. Com efeito, há afirmações de caráter especulativo, como "Deus criou o mundo", "Deus é uno e trino" etc. Entretanto, o lado especulativo dessas verdades é tal pela natureza específica de suas afirmações, que não têm atinência com a práxis, sendo, portanto, chamadas especulativas, e não porque o seu conteúdo constitua uma forma de saber certo e demonstrado pela razão. No que se refere a Deus, a razão tem papel irrelevante, superada pela intensa luminosidade da fé.

Juntamente com a construção metafísica da escolástica, Ockham obviamente derruba também toda uma série de pretensões da razão. Para ele, a verdadeira função do teólogo não é a de demonstrar pela razão as verdades aceitas por fé, mas sim, da altura daquelas verdades, demonstrar a insuficiência da razão. Desse modo, Ockham pensa instituir um conceito de razão mais rigoroso, reduzindo-a aos seus legítimos limites, ao mesmo tempo em que salvaguarda a especificidade e a alteridade (em relação à razão) das verdades de fé.

Os ditames da fé estão presentes como puros "dados" da Revelação na sua beleza original, sem os ouropéis da razão. Sua aceitação deve-se exclusivamente ao dom da fé. A fé é o fundamento da vida religiosa, assim como o é da verdade cristã. Enquanto o esforço da escolástica moveu-se na direção da conciliação entre fé e razão, com mediações e construções de diversas dimensões, o esforço de Ockham se orienta no

sentido de derrubar tais mediações, apresentando como separados, mas com todo o seu peso, o universo da natureza e o universo da fé. Não mais *intelligo ut credam*, nem mais *credo ut intelligam*, e sim *credo et intelligo*.

10 Contra a teocracia, a favor do pluralismo

Ockham foi um dos mais inteligentes intérpretes da decadência, na consciência coletiva, dos ideais e dos poderes universais encarnados pelas duas figuras teocráticas: o imperador e o pontífice romano. A defesa intransigente do "indivíduo" como única realidade concreta, a tendência de basear o valor do conhecimento na experiência direta e imediata, bem como a separação programática entre a experiência religiosa e o saber racional e, portanto, entre fé e razão, não podiam deixar de conduzi-lo à defesa da autonomia do poder civil em relação ao poder espiritual e, portanto, à exigência de profunda transformação da estrutura e do espírito da Igreja. Trata-se de projeto que, pelo que se pode ver a partir destes últimos elementos, atinge todos os fundamentos da cultura medieval, lançando os pressupostos da cultura humanista-renascentista.

Envolvido no conflito entre o papado e o império, Ockham pretende redimensionar o poder do pontífice e demitizar o caráter sagrado do império, interessado mais no primeiro do que no segundo.

Se o papa tivesse recebido de Cristo tal plenitude de poderes e se comportasse em conseqüência, submeteria a si todos os cristãos. Teríamos então uma escravidão pior do que a antiga, porque diria respeito a todos os homens. Trata-se então de uma tese não apenas contrária ao Evangelho, mas também às exigências fundamentais da convivência humana.

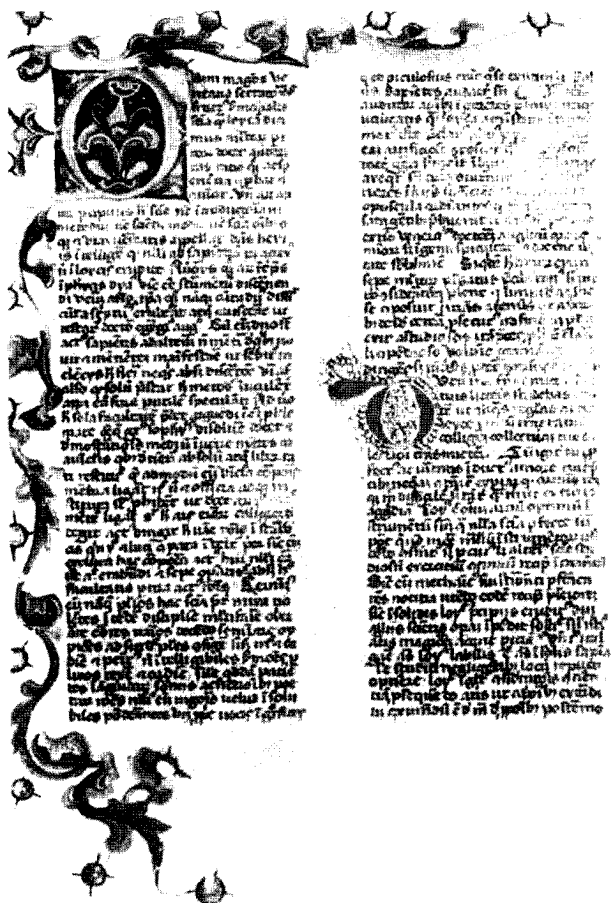
Na realidade, seu poder é limitado. O papa é *ministrator*, não *dominator*; deve servir, não sujeitar. Seu poder foi instituído em benefício dos súditos e não para que lhes fosse retirada aquela liberdade que está na base do ensinamento de Cristo. E tal poder não cabe ao papa, nem ao Concílio, porque ambos são falíveis. Não é o papa, nem o Concílio, e sim a *Igreja, como comunidade livre de fiéis*, que, no curso de sua tradição histórica, sanciona as verdades que constituem sua vida e seu fundamento. A que seria reduzida a presença do Espírito Santo na comunidade dos fiéis se a função de sancionar leis ou impor verdades coubesse ao papa e ao Concílio? A teocracia e a aristocracia não têm lugar na Igreja. É preciso abrir espaço para os fiéis, para todos os fiéis, membros efetivos da Igreja, cuja comunidade é a única à qual compete a infalibilidade.

Podemos perceber aí a aspiração à reforma, que se acentuaria ainda mais no século seguinte, até desembocar na distante Reforma protestante. Os germes foram lançados, mas seu florescimento não é prelúdio ao retorno à unidade medieval, e sim à afirmação daquele pluralismo que, primeiro com Wyclif e depois com Lutero, tornar-se-ia divisão e dispersão.

A época da unidade e da harmonia entrou em ocaso. A acentuação do indivíduo — no interior da Igreja, na ordem franciscana e também na sociedade civil — leva ao nascimento do direito subjetivo e, portanto, à noção moderna de liberdade individual e de sua autonomia, tendo por resultado o nascimento da ciência do direito civil, como também do direito eclesiástico.

Tais são as conseqüências últimas da tese fundamental da separação entre razão e fé, entre a ordem espiritual e a ordem mundana, resultando sobretudo no primado do indivíduo sobre qualquer universal.

Com Ockham, a escolástica chega ao fim. No Trezentos, depois dele, não surgem mais grandes personalidades nem grandes sistemas. Nascem as escolas, o Tomismo, o Escotismo e o Ockhamismo que lutam entre si, repensando e freqüentemente polemizando sobre as afirmações de seus respectivos mestres. Diante do Tomismo e do Escotismo, que representavam a *via antiqua*, o Ockhamismo se impõe como a *via moderna*, enquanto é programaticamente crítico em relação à tradição escolástica. Apesar das proibições e condenações, tal orientação vai corroendo lentamente os antigos sistemas e fazendo emergir instâncias e princípios que lentamente se reuniriam em nova visão de mundo. Em 25 de setembro de 1339, a leitura de Ockham é proibida em Paris, proibição reafirmada em 29 de dezembro de 1340 no que se refere às suas teses principais. Apesar disso o Ockhamismo conquista terreno nas maiores universidades,

com homens dedicados a mostrar a inconsistência da cosmologia aristotélica, como João Buridan (1290-1358) e Nicolau de Oresme (falecido em 1382), a mostrar a inconciliabilidade da fé com a razão em nome de um conceito de ciência mais rigoroso, como Nicolau de Autrecourt (1350) e o próprio João Buridan e, por fim, a defender a necessidade de reforma radical da Igreja, como o inglês João Wyclif (em torno de 1328-1384) e o boêmio João Huss (1369-1415).

Página de um códice que contém a Summa totius logicae *de Ockham, conservado na Biblioteca Vaticana.*

OCKHAM
A TEORIA DO CONHECIMENTO

CONHECIMENTO
"a navalha"
entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.
É o critério do conhecimento.
Depois da sua aplicação,
cai o conceito de substância
(nós conhecemos as qualidades e não a substância),
a causa eficiente e a causa final.
Por conseguinte, também o universal não é real;
mas sinal abreviativo de coisas semelhantes:
nominalismo

O conhecimento
se distingue em:

complexo
quando se baseia
sobre um complexo de elementos

não-complexo
quando se baseia
sobre elementos simples

intuitivo
(diz se uma coisa existe
ou não)

sensível

inteligível

perfeito
(do presente)

imperfeito
(do passado)

abstrativo
prescinde da existência
ou não de uma coisa

no sentido
de abstrair
dos singulares

no sentido
de fazer abstração
da existência
ou não
das coisas

II. Ockham e a ciência dos Ockhamistas

• **Ockham e seus discípulos, além das teses de caráter filosófico, elaboraram também novo modo de pesquisa científica, baseado sobre o conhecimento experimental. Isso deslocou a atenção do problema metafísico sobre o que são os fenômenos, para o problema físico de como eles se verificam, e levou a libertar a física de todo pressuposto metafísico.**

Características da ciência ockhamista → § 1-3

Mas também da teoria da contingência do mundo e da sua redução a um complexo de indivíduos brota uma metodologia de pesquisa original: a da multiplicidade das hipóteses explicativas. Com efeito, se o mundo não é necessariamente uno e nem aquilo que é, é possível tomar em exame outras hipóteses além das que a evidência solicita.

É justamente a admissão de pluralidade de hipóteses que permitiu refutar por parte dos ockhamistas a necessidade da não-existência do vazio, ou os princípios da física aristotélica ligados à teoria dos projéteis (ou seja, corpos atirados no espaço), ou fez formular hipóteses sobre a rotação da terra, por obra de João Buridan e Nicolau de Oresme.

1 O novo método da pesquisa científica proposto por Ockham

1.1 Fidelidade à experiência

Os cânones da pesquisa científica, enucleáveis a partir das muitas obras dedicadas ao estudo da natureza (*Expositio super Physicam*, *Quaestiones in libros Physicorum* e *Philosophia naturalis*), estão intimamente ligados à nova lógica e à crítica da cosmologia tradicional. Se, como se disse, o mundo é essencialmente contingente, criado pela absoluta liberdade de Deus onipotente, não é lícito partir do pressuposto de que o mundo esteja estruturado segundo relações necessárias conhecidas por meio de um processo metafísico. Além da multiplicidade dos indivíduos não é preciso admitir outra coisa. Se isso é verdade, o fundamento do conhecimento científico só pode ser o *conhecimento experimental*.

Daí, portanto, o primeiro cânone: podemos conhecer cientificamente apenas aquilo que é controlável por meio da experiência empírica.

E à fidelidade ao mundo real impele também a lógica, instrumento lingüístico de análise e de crítica. Obrigando a precisar em lugar de qual realidade os termos entram em uma ou mais proposições, a lógica nos convida a relacionar o conteúdo das afirmações à efetiva realidade dos indivíduos.

Pois bem, esta fidelidade ao concreto leva Ockham à rejeição de qualquer hipostatização de tipo metafísico de entidades como o movimento, o espaço, o tempo, o lugar natural etc. Dessa forma, por exemplo, ele não considera o movimento uma entidade distinta das coisas reais que estão em movimento. Além dos *corpos móveis* não há nada. Com os instrumentos da lógica devemos nos perguntar o que se entende com o termo "movimento". E a resposta é que tal termo está em função ou está no lugar de indivíduos singulares e conota a modalidade de mudança de suas posições recíprocas. Os processos reais se resolvem, portanto, em uma série de estados, distintos por sua quantidade, no sentido da mudança de posição de algo em relação a outro algo. A estrutura temporal dos eventos físicos se reduz a uma série de *stationes*, cada uma das quais substitui a precedente. A perspectiva qualitativa, típica da mecânica aristotélica, é substituída pela quantitativa.

1.2 É preciso buscar não a essência mas a função dos fenômenos

Estas reflexões nos levam ao segundo cânone fundamental do método de Ockham: mais do que se preocupar com *que coisa* são os fenômenos, é melhor preocupar-se com o *como* se verificam, não a *natureza*, portanto, mas a *função*.

Da metafísica se passa, deste modo, para a física, física como disciplina moderna, cujas implicações encontrarão depois grande desenvolvimento nos séculos seguintes.

Estas idéias, com efeito, levarão à matematização da ciência e, portanto, à aplicação dos métodos do cálculo matemático para a inteligência das diversas fases dos fenômenos.

O caminho da física moderna começa a substituir o caminho da indagação aristotélica, que é físico-metafísica. Com efeito, a visão hierárquica do universo é superada pela visão dele como um conjunto de indivíduos, nenhum dos quais constitui o centro ou pólo dos outros.

1.3 Valorização de hipóteses explicativas

A este respeito é bom acrescentar um relevo ulterior, indicativo da nova direção da física. Persuadido de que o mundo é um complexo de indivíduos e que ele é, no seu conjunto, essencialmente contingente, isto é, privado de uma legalidade metafísica universal dada como pressuposta, Ockham não considera possível promover a pesquisa científica com princípios definidos ou com estruturas necessárias.

Enquanto se permanece no campo da física aristotélica, segundo a qual tudo se desenvolve segundo leis imutáveis, uma vez que este mundo é fruto de necessidade e não de liberdade, isso se justifica e se compreende. Todavia, no contexto do mundo criado pela absoluta liberdade de Deus, é possível, até legítimo, tomar em exame todas as *hipóteses explicativas*, porém permanecendo firme a obrigação de controlar tais hipóteses com os dados experimentais oferecidos pelo conhecimento intuitivo sensível.

Entrevemos aqui um método, indubitavelmente apenas embrional, fundado sobre um procedimento *per imaginationem*, destinado a ter desenvolvimentos fecundos.

1.4 Para uma concepção do universo como homogêneo

Finalmente, pela extrema fidelidade ao dado e em razão de sua "navalha", Ockham nega que entre o sistema celeste e a esfera sublunar exista a diversidade substancial defendida por Aristóteles: um incorruptível, a outra corruptível. Não é lícito admitir tal diversidade radical entre partes do mesmo universo.

Dessa forma, a superação da divisão entre a ordem das coisas corruptíveis e os céus imutáveis abre o caminho para a idéia de um universo homogêneo em seus elementos estruturais.

Daqui se seguirão a rejeição da "animação" dos céus, e também da indivisibilidade das substâncias celestes, e a redução integral das esferas celestes à natureza material da esfera terrestre.

Destes acenos ao método e a algumas teses ockhamistas parece que estamos no fim da "ciência" medieval e no prelúdio de uma nova física. A queda do sistema de causas necessárias e ordenadas que constituíam a estrutura do universo aristotélico, e também a superação da hipostatização de entidades como tempo, espaço, movimento, lugar natural etc., sobre a qual se fundava grande parte da reflexão medieval, confirmam que com Ockham se fecha um período e se abre outro.

2 Os Ockhamistas e a ciência aristotélica

2.1 Para um novo paradigma científico que ultrapassa o aristotelismo

Como conseqüência da profunda transformação operada por Ockham na filosofia e nas ciências, durante as primeiras décadas do século XIV tem início nova concepção do saber científico, que dominaria incontrastavelmente a cultura européia ao longo de cerca de dois séculos, acabando por influir positivamente sobre a revolução científica de Galileu. Inicialmente em Oxford, mas depois também em Paris e no resto da Europa, as concepções científicas de Aristóteles foram submetidas a severa crítica, de vários pontos de vista.

No que se refere ao método, os seguidores de Ockham opõem à concepção aristotélica do conhecimento científico, carac-

terizada pela universalidade e pela necessidade (com o termo *epistéme*, precisamente, Aristóteles entendia um tipo de saber universal e necessário), o conhecimento científico do particular e o probabilismo. Mas, na realidade, todo o sistema científico do grande filósofo grego já parecia vacilar dois séculos antes de Galileu, golpeado por impiedosa crítica nos seus próprios princípios.

As críticas dos mestres medievais têm por base um princípio de origem neoplatônica e uma convicção religiosa clara, segundo a qual tudo o que é verdadeiramente possível pode ser realizado no futuro ou em algum outro mundo imaginário que Deus, *em sua onipotência*, poderia criar.

Diante das argutas *imaginationes* dos medievais, o universo aristotélico, finito, fechado e com todos os seus aspectos já determinados, mostra-se terrivelmente estreito. Para Aristóteles, por exemplo, não pode existir vácuo na natureza, porque é contrário às suas leis físicas, mas os físicos medievais tratam longamente também do vácuo, embora não estejam em condições de fornecer nenhuma experiência direta dele, já que, dizem eles, poderia ser produzido pela absoluta potência divina. Para Aristóteles, o universo é único, não podendo haver outros mundos, mas isso está claramente em contraste com a concepção dos cristãos, que não fixa limites à onipotência do Criador. E eis assim legitimadas e encorajadas todas as considerações relativas a uma concepção infinita do universo e à existência de outros mundos além do nosso.

Trilhando esse caminho, também sem rejeitar completamente as doutrinas aristotélicas, os mestres medievais acabam por propor um paradigma científico novo, que pretende explicar todas as situações possíveis, tanto reais como puramente hipotéticas. Há consciência clara de que os fenômenos podem ser salvos, embora com explicações diferentes das apresentadas por Aristóteles. Esse modo de proceder puramente conjectural e hipotético, próprio dos homens de ciência ligados às doutrinas de Ockham, não deixaria, porém, de dar importantes resultados, tanto no que se refere às concepções cosmológicas (infinitude do mundo, rotação da terra etc.) como no que diz respeito a algumas leis físicas específicas.

O primeiro e mais importante ponto sobre o qual as críticas dos físicos medievais chegam a resultados francamente originais envolve um princípio basilar da teoria física de Aristóteles, que prevê a ação direta e contínua de um motor para explicar qualquer tipo de movimento local, incluindo o dos objetos arremessados com força. Ora, no lançamento dos "projéteis" é necessário admitir a presença de um motor diverso daquele que produziu inicialmente o movimento (por exemplo, a mão que se separa da pedra depois de tê-la arremessado). Para contornar essa dificuldade, Aristóteles viu-se obrigado a introduzir em sua teoria uma explicação acessória, que, no entanto, chocava-se claramente com o que pode ser experimentado, isto é, ele considerava que a pedra arremessada com força pela mão continuava a se mover porque o ar, criando vórtices em torno da pedra, a mantinha em movimento.

2.2 Críticas de Buridan a Aristóteles com o método da falsificação empírica

João Buridan, físico parisiense de meados do século XIV, contesta essas explicações de Aristóteles, utilizando o método da falsificação empírica, do seguinte modo: se é por meio dos vórtices de ar que um corpo é mantido em movimento depois do impulso inicial, então um corpo cuja extremidade posterior fosse plana deveria permanecer mais longamente em movimento do que um corpo com ambas as extremidades em ponta, porque os vórtices de ar têm menos efeito sobre estas; no entanto, isso não acontece; logo, a explicação de Aristóteles está errada.

Esse raciocínio sobre possíveis experiências (com efeito, não nos consta que Buridan tenha efetivamente realizado tal experimento) é suficiente para o físico parisiense rejeitar a explicação de Aristóteles (o ar não ajuda de modo algum o movimento, ao contrário, o impede, por meio do atrito) e afirmar que os "projéteis" não são mantidos em movimento pelo ar, mas sim pelo *impetus* ou força que se imprimiu ao corpo no momento do arremesso. Essa força impressa é proporcional à *quantitas materiae* do corpo (os corpos mais pesados, com volume igual, são lançados mais longe), sendo uma qualidade que perdura no corpo até que a resistência do ar e a gravidade da terra não anulem o movimento.

Assim concebido, o *impetus* é utilizado por Buridan e por seus discípulos para explicar grande número de fenômenos, que vão do movimento do malho do ferreiro ao dos corpos que oscilam, de uma bola ricocheteando ao movimento dos corpos celestes, estendendo, portanto, um único tipo de explicação do mundo terrestre ao mundo celeste.

2.3 Outros contributos significativos

Outras importantes contribuições científicas dos físicos medievais são o teorema de Tomás Bradwardine, que corrige as correspondentes leis aristotélicas sobre as relações entre força e resistência, e a lei de Merton (do famoso College universitário de Oxford), que fornece critério rigoroso para medir o movimento uniformemente acelerado.

As especulações dos medievais, que só raramente se baseiam em dados empíricos, consideram por vias puramente hipotéticas até a possibilidade de rotação da terra.

A investigação relativa a essa questão, tal como é conduzida por João Buridan e por seu discípulo Nicolau de Oresme (já mencionado), orienta-se no sentido de demonstrar que a rotação da terra não produziria nenhum inconveniente para os conhecimentos astronômicos e astrológicos então aceitos e que, por isso, todos os fenômenos celestes estariam igualmente salvos se essa nova hipótese fosse introduzida no lugar da rotação dos céus.

Uma vez estabelecida a equivalência, do ponto de vista das explicações empíricas, das duas teorias (a teoria aristotélico-ptolemaica, que mantém a terra firme e faz o céu se mover, e a teoria tardio-medieval, que faz a terra se mover mantendo o céu fixo), os dois físicos medievais introduzem o famoso *princípio de economia* ou *navalha de Ockham*, segundo o qual, entre duas teorias rivais, é sempre preferível aquela que consegue explicar os fenômenos do modo mais simples. Ora, embora Buridan e Oresme tivessem claro que a rotação da terra era uma operação muito mais simples do que a rotação de toda a volta celeste, eles, por excessivo respeito para com a concepção aristotélica, não expressam abertamente sua preferência pela nova teoria, limitando-se a propô-la ao lado da antiga teoria e deixando livre a escolha da melhor das duas.

3 Os Ockhamistas e a ciência de Galileu

Não está claro o quanto essas doutrinas podem ter influído sobre o pensamento posterior, mais precisamente sobre a revolução copernicana. Elas parecem ter exercido maior influência sobre Galileu Galilei, particularmente sobre a mudança de perspectiva que lhe permitiu formular novas leis, a começar pela famosa lei de queda dos graves. A propósito dessas leis, podemos dizer com Thomas Kuhn, epistemólogo e historiador contemporâneo da ciência, "que a genialidade de Galileu consiste na utilização que ele fez das possibilidades perceptivas tornadas disponíveis por mudança de paradigma ocorrida na Idade Média".

A título de exemplificação, vejamos esquematicamente a mudança que tornou possível a formulação exata da lei de queda dos graves. Na concepção aristotélica, um corpo que cai é corpo que se dirige para o seu "lugar natural" (para os corpos pesados, é o centro da terra) com velocidade diretamente proporcional ao seu próprio peso e inversamente proporcional à resistência do meio que deve atravessar. Tal velocidade permanece constante durante o período da queda, a menos que intervenha uma força ou uma resistência agregada para mudá-la. Já para os medievais, um corpo que cai é inicialmente impelido unicamente pela força da gravidade, mas logo depois imprime-se no corpo uma força ou *impetus*, devida precisamente à velocidade inicialmente adquirida, que acelera o seu movimento. Tal aceleração, por seu turno, dá origem a novo impulso que, acrescentado ao anterior, aumenta ainda mais a velocidade do corpo que cai e assim por diante. Ou seja, com a teoria do *impetus*, os físicos medievais podem olhar corretamente para os corpos que caem como corpos que aumentam de velocidade de modo constante em momentos sucessivos de tempo.

Tal modo de ver os corpos que caem guiaria também as investigações de Galileu sobre a queda dos graves. Com efeito, precisamente graças às inovações feitas pelos físicos medievais, Galileu, em 1604, estaria em condições de formular exatamente a famosa lei sobre a queda dos graves, calculando a velocidade em relação ao quadrado dos tempos, embora tal fórmula dependesse de idéia equivocada, isto é, de que a velo-

cidade é proporcional ao espaço percorrido e não ao tempo empregado pelo corpo para tocar na terra.

Nessa mesma época, o paradigma medieval também guiava os cálculos de René Descartes na formulação de uma lei quase idêntica à de Galileu, incluindo o erro. Entretanto, apenas Galileu, mais tarde, em 1639, corrigiria a formulação anterior e, ao dar conhecimento oficial de suas pesquisas, chegaria a declarar que havia sido muito "afortunado" por conseguir alcançar uma lei exata a partir de princípio equivocado. Mas isso que Galileu chamava "fortuna" nada mais era do que o paradigma científico do *impetus* (a aceleração da velocidade depende dos impulsos que se sucedem em instantes distintos do tempo e não em relação ao espaço percorrido), que o havia guiado, sem que ele tivesse inteira consciência disso, nas observações que realizou sobre os corpos em queda.

"Aritmética" e "Geometria" em duas imagens alegóricas dos inícios do séc XVI. A nova concepção ockhamista da ciência imprime um caráter "empírico" e "operativo" à pesquisa que, em certo sentido, antecipa características que serão desenvolvidas pela revolução científica.

GUILHERME DE OCKHAM

1 A lógica dos termos

Ockham parte do comentário das obras clássicas de lógica, Organon, *de Aristóteles, e* Isagoge, *de Porfírio, introduzindo numerosas novidades, que dizem respeito à própria disposição da lógica tradicional.*

1. Universal e singular

A partir do momento que uma descrição tão geral dos termos não é suficiente para o lógico, mas é necessário estudar os termos de modo mais específico, justamente por esta razão, depois de ter tratado das divisões gerais entre os termos, é preciso continuar examinando aquilo que está contido sob algumas destas subdivisões.

Em primeiro lugar devemos tratar dos termos de segunda intenção, em segundo lugar dos termos de primeira intenção. Foi dito que os termos "universal", "gênero", "espécie" etc., são de segunda intenção, e portanto é preciso falar dos que são considerados como os cinco universais. Todavia, primeiro se deve falar do termo comum "universal" que se predica de todo universal, e do termo comum "singular" a ele oposto.

Primeiramente é preciso saber que "singular" pode ser entendido de dois modos. Em um sentido o nome "singular" significa tudo aquilo que é uno e não mais. E neste sentido aqueles que sustentam que o universal é uma qualidade da mente predicável de mais coisas, não, porém, por si, mas por aquela pluralidade de coisas em lugar das quais está, devem dizer que qualquer universal é verdadeira e realmente singular: porque como qualquer palavra, embora comum por instituição, é verdadeira e realmente singular e una de número, uma vez que é uma só e não mais, também a intenção da alma, que significa mais realidades extramentais, é verdadeira e realmente singular e una de número, porque é uma só coisa e não mais coisas, embora signifique mais entidades.

Em um segundo sentido o nome "singular" entende-se por tudo aquilo que é uno e não mais, e não se destina a ser sinal de mais coisas. E entendendo "singular" segundo tal acepção, nenhum universal é singular, a partir do momento que qualquer universal destina-se a ser sinal de mais coisas e a ser predicado de mais coisas. Por conseguinte, chamando universal algo que não é uno de número — acepção que muitos atribuem ao universal —, eu afirmo que nada é universal, a não ser talvez por abuso deste vocábulo, dizendo que o povo é um universal, porque não é um só indivíduo mas mais indivíduos; mas isto seria pueril.

É preciso então afirmar que qualquer universal é uma coisa singular que, portanto, não é universal a não ser por significação, a partir do momento que é sinal de mais coisas. E isto é aquilo que diz Avicena no livro V da *Metafísica*: "Uma forma no intelecto está relacionada com uma multiplicidade, e segundo esta relação é universal, a partir do momento que esta mesma é uma intenção do intelecto, cuja relação com este ser não varia, seja o que for que seja tomado como termo dessa relação". E continua: "Esta forma, embora seja universal pela sua relação com os indivíduos, é, todavia, individual em relação à alma singular na qual está impressa. Com efeito, ela mesma é uma das formas que estão no intelecto". Quer dizer que o universal é uma intenção singular da própria alma, destinada a ser predicada de mais coisas, de modo que pelo fato de que se destina a ser predicada de mais, não por si mas por aquela multiplicidade de coisas em lugar das quais está, ela se diz universal; enquanto pelo fato de que é uma forma, existente realmente no intelecto, diz-se singular. E assim o termo "singular" no primeiro sentido exposto pode ser predicado do universal, mas não no segundo sentido; no mesmo modo em que dizemos que o sol é causa universal, e todavia é verdadeiramente uma realidade particular e singular, e por conseguinte é verdadeiramente uma causa singular e particular. O sol, com efeito, diz-se causa universal, porque é causa de mais seres, isto é, de todos os seres geráveis e corruptíveis deste mundo. Diz-se além disso causa particular, porque é uma só causa e não mais causas. Assim uma intenção da alma se diz universal porque é um sinal predicável de mais realidades; mas se diz também singular, porque é uma só e não mais coisas.

Na verdade, devemos saber que o universal pode ser duplo. Algum universal é universal por natureza, no sentido que é naturalmente um sinal predicável de mais coisas, do mesmo modo em que, proporcionalmente, a fumaça significa naturalmente o fogo, e o gemido do doente a dor, e o riso uma alegria interior. E este universal não é mais que uma intenção da alma, de modo que nenhuma substância extra-

mental nem qualquer acidente extramental pode ser tal universal. E do universal assim falarei nos parágrafos seguintes. O outro é o universal por instituição voluntária. E assim a palavra, que é verazmente uma qualidade numericamente una, é universal, pois é um sinal instituído voluntariamente para significar mais coisas. Portanto, como a palavra é dita comum, assim pode ser dita universal; todavia, isso não provém da natureza da coisa, mas apenas da vontade de quem a instituiu.

2. O universal não é algo extramental

A partir do momento que não é suficiente expor estas coisas, caso não sejam provadas com uma argumentação explícita, aduzirei então algumas argumentações para sustentar coisas ditas anteriormente, e as confirmarei com autoridades.

Com efeito, que nenhum universal seja uma substância existente fora da alma pode ser provado de modo evidente. Primeiramente alguém assim argumenta: nenhum singular é substância singular e una de número. Se, com efeito, se sustentasse esta posição, seguir-se-ia que Sócrates seria um universal, pois não há uma razão pela qual um universal seja uma substância singular mais do que outra. Na realidade, nenhuma substância singular é um universal, mas toda substância é una de número e singular, porque toda substância ou é uma só coisa e não mais coisas, ou é mais coisas. Se é uma só coisa e não mais, é una de número, isso é com efeito chamado por todos uno de número. Se ao invés alguma substância consiste em mais coisas, ou é mais coisas singulares ou mais coisas universais. Se se verifica o primeiro caso, segue-se que uma substância seria mais substâncias singulares, e por conseguinte, pela mesma razão, teríamos que uma substância qualquer seria mais homens: e então, embora o universal seja distinto do indivíduo particular, todavia não se distinguiria dos particulares. Se, ao invés, uma substância consistisse de mais coisas universais, eu tomo uma só destas coisas universais e me pergunto: ou é mais coisas ou uma só e não mais. Se se dá o segundo caso, segue-se que é singular; se se dá o primeiro caso, pergunto: ou é mais coisas singulares ou mais coisas universais. E assim, ou haverá um processo ao infinito ou se estabelecerá que nenhuma substância que não seja ao mesmo tempo singular é universal; disso resulta que nenhuma substância é universal.

Além disso, se um universal fosse uma só substância, existente nas substâncias singulares mas distinta destas últimas, seguir-se-ia que poderia existir sem elas, pois em virtude da potência divina toda coisa que é naturalmente anterior em relação a uma outra pode existir sem esta última, mas o que resulta é absurdo.

Além disso, se esta opinião fosse verdadeira, nenhum indivíduo poderia ser criado se outro indivíduo preexistisse, porque não receberia todo o seu ser a partir do nada, se o universal que nele existe tivesse existido antes em outro indivíduo. Pela mesma razão, seguir-se-ia também que Deus não poderia aniquilar um só indivíduo desta substância sem destruir também todos os outros indivíduos, porque se destruísse um indivíduo, destruiria tudo aquilo que se refere à essência deste indivíduo, e por conseguinte destruiria aquele universal que está nele e nos outros, e portanto não subsistiriam os outros, pois não poderiam subsistir sem este universal que é posto como uma parte deles.

Além disso, tal universal não poderia ser posto como algo de totalmente extrínseco à essência do indivíduo; com efeito, pertenceria à essência do indivíduo, e por conseguinte o indivíduo seria composto de universais, e assim o indivíduo não seria mais singular que universal.

Além disso, seguir-se-ia que algo que pertence à essência de Cristo seria mísero e danado, porque tal natureza comum, existente realmente em Cristo e em algum indivíduo danado, seria ela mesma danada, pois se encontra em Judas. Isso, em todo caso, é absurdo.

Poderiam ser acrescentadas muitas outras argumentações, que deixo de lado por brevidade, e corroboro a mesma conclusão por autoridade.

Em primeiro lugar pode-se confirmar graças àquilo que Aristóteles diz no livro VII da *Metafísica*, onde, querendo saber se o universal é uma substância, demonstra que nenhum universal é uma substância. Ele diz, com efeito: "É impossível que a substância seja um dos termos universais, seja ele qual for".

Além disso, no livro X da *Metafísica*, afirma: "E assim, se não é possível que um universal seja uma substância, conforme foi dito nos tratados sobre a substância e sobre o ente, (quando precisamos que) o próprio ser não pode ser uma substância no sentido que se identifica com determinada unidade existente fora do múltiplo".

Dessas afirmações emerge que segundo a intenção de Aristóteles nenhum universal é uma substância, embora suponha substâncias.

Além disso, o Comentador, no livro VII da *Metafísica*, comentário 44, afirma: "No indivíduo não há outra substância a não ser a matéria e a forma particular, da qual é composto".

Além disso, no mesmo lugar, comentário 45, se lê: "Dizemos então que é impossível que alguma das coisas que se dizem universais seja a substância de uma coisa, embora exprima a substância das coisas".

Além disso, no mesmo texto, comentário 47, sustenta: "É impossível que estas sejam partes de substâncias existentes por si".

Além disso, no livro VIII da *Metafísica*, comentário 2, afirma: "O universal não é nem uma substância nem um gênero".

Além disso, no livro X da *Metafísica*, comentário 6, diz: "Uma vez que universais não são substâncias, é claro que o ser comum não é uma substância existente fora da alma".

Das precedentes autoridades e de muitas outras podemos concluir que nenhum universal é uma substância, em qualquer modo o consideremos. Portanto, a consideração do intelecto não faz com que algo seja ou não uma substância, embora o significado do termo faça com que delas se predique, sem substituí-lo, o nome "substância". Assim, se o termo "cão" na proposição "o cão é um animal" está para o cão que ladra, então a proposição é verdadeira; se, ao invés, supõe para a constelação, então a proposição é falsa. Todavia, que uma mesma coisa segundo um modo de considerar seja uma substância e segundo outro não o seja, é impossível.

Portanto, é preciso simplesmente admitir que nenhum universal é uma substância, seja qual for o modo como seja considerado. Qualquer universal é mais uma intenção da alma, que segundo uma opinião provável não difere do ato de entender. Dizem até que a intelecção, com a qual eu entendo "homem", é um sinal natural que significa homens no modo em que o choro é um sinal natural da doença, da tristeza ou da dor; e este sinal é tal que pode estar para os homens em uma proposição mental, como a palavra pode estar no lugar das coisas na proposição oral. Com efeito, que o universal seja uma intenção da alma Avicena o exprime suficientemente no livro V da *Metafísica*, onde afirma: "Digo, portanto, que o universal se diz de três modos. Dizemos, com efeito, universal aquilo que é predicado em ato de mais coisas, como "homem", e dizemos universal a intenção que é possível predicar de mais coisas". E continua: "Dizemos também universal a intenção que nada proíbe de pensar que não se predique de mais coisas".

Destas e de muitas outras afirmações aparece claro que o universal é uma intenção da alma destinada a ser predicada de muitas coisas.

E isso pode ser confirmado também com argumentações de razão; com efeito, todos admitem que todo universal é predicável de mais coisas; mas apenas uma intenção da alma ou um sinal instituído convencionalmente, e não uma substância qualquer, destina-se a ser predicado; portanto, apenas uma intenção da alma ou um sinal arbitrário é um universal. Mas agora não adoto o termo "universal" para indicar um sinal instituído convencionalmente, mas para indicar aquilo que é universal por natureza. É claro que uma substância não se destina a ser predicada, pois, se assim fosse, seguir-se-ia que uma proposição seria composta de substâncias particulares, e por conseguinte o sujeito poderia estar em Roma e o predicado na Inglaterra, o que é absurdo.

Além disso, uma proposição só pode existir ou na mente, ou na linguagem, ou na escrita; portanto, suas partes não existem a não ser na mente, ou na linguagem, ou na escrita; estas, na verdade, não são as características das substâncias particulares. Consta, portanto, que nenhuma proposição pode ser composta por substâncias. Mas uma proposição é composta de universais; por conseguinte, os universais não podem ser de algum modo substâncias.

3. Opinião a respeito do ser do universal: de que modo existe fora da mente? Contra Duns Escoto

Embora a muitos seja evidente que o universal não é uma substância extramental, existente nos indivíduos, realmente distinta deles, todavia, para alguns parece que o universal existe de algum modo fora da mente nos indivíduos, não como algo de realmente distinto, mas apenas formalmente distinto. Estes sustentam, portanto, que em Sócrates há uma natureza humana, que é unida a Sócrates por uma diferença individual, que não se distingue daquela natureza realmente, mas formalmente. Por conseguinte, não são duas coisas, mas formalmente uma não é a outra.

Mas esta opinião parece-me inteiramente improvável. Em primeiro lugar, porque nas coisas criadas não pode jamais haver uma distinção, seja qual for, fora da alma, a não ser onde as coisas são distintas; se então houvesse uma distinção qualquer entre esta natureza e esta diferença, seria necessário que elas fossem coisas realmente distintas. Provo o assunto com forma silogística: esta natureza não é formalmente distinta dela mesma; esta diferença individual é formalmente distinta desta natureza; portanto, esta diferença individual não é esta natureza.

Além disso, uma mesma coisa não é comum e própria; mas, segundo esses, a diferen-

ça individual é própria, enquanto o universal é comum; portanto, nenhum universal é a mesma coisa que a diferença individual.

Além disso, características opostas não podem convir à mesma realidade; ora, o comum e o próprio são opostos; portanto, uma mesma coisa não é comum e própria. E isso todavia se seguiria, caso diferença individual e natureza comum fossem a mesma coisa.

Ainda, se a natureza comum fosse realmente idêntica à diferença individual, então haveria tantas naturezas comuns quantas são as diferenças individuais e, por conseguinte, nenhuma delas seria comum; mas cada uma seria própria da diferença à qual é realmente idêntica.

Além disso, cada coisa se distingue daquilo de que se distingue por si mesma ou por algo que lhe é intrínseco; mas a humanidade de Sócrates é outra em relação à de Platão; portanto, elas se distinguem por si mesmas e não pelas diferenças acrescentadas.

Além disso, conforme o pensamento de Aristóteles, todas as coisas que diferem por espécie, diferem por número; mas a natureza do homem e a natureza do asno se distinguem especificamente; portanto, distinguem-se por número; por conseguinte, cada uma delas é por si mesma una de número.

Além disso, aquilo que não pode por nenhuma potência convir a mais coisas, por nenhuma potência é predicável de mais coisas; mas tal natureza, se fosse realmente idêntica à diferença individual, não poderia por nenhuma potência convir a mais, porque de nenhum modo pode convir a outro indivíduo; portanto, não pode ser predicável por nenhuma potência de mais, e, por conseguinte, não pode ser universal para nenhuma potência.

Além disso, entendo aquela diferença individual e a natureza que restringe e pergunto: *ou entre si há uma distinção maior que entre* dois indivíduos ou então diferença menor. Não há uma diferença maior, porque não diferem realmente, enquanto os indivíduos diferem realmente. Nem uma menor, porque então seriam da mesma natureza, como dois indivíduos são da mesma natureza, e por conseguinte, se um é por si uno de número também o outro será por si uno de número.

Além disso, pergunto: ou a natureza é diferença individual ou não o é. Se é, argumento com um procedimento silogístico assim: esta diferença individual é própria e não comum; esta diferença individual é a natureza; portanto, a natureza é própria e não comum. E este é o intento que quero demonstrar. De modo similar argumento de modo silogístico: esta diferença individual não é formalmente distinta da diferença individual; esta diferença individual é a natureza; portanto, a natureza não é distinta formalmente da diferença individual. Se, portanto, se verifica que a diferença individual não é a natureza, obtém-se o intento procurado; com efeito, pode-se inferir: a diferença individual realmente não é a natureza, portanto a diferença individual não é a natureza, a partir do momento que do oposto do conseqüente segue o oposto do antecedente, conforme o raciocínio seguinte: a diferença individual é a natureza; portanto, a diferença individual é realmente a natureza. Esta conseqüência resulta evidente, porque de um termo determinável, tomado com uma determinação que não o anula nem o restringe, pode-se inferir validamente outro determinável tomado em absoluto. Mas "realmente" não é uma determinação que restringe nem que diminui. Portanto, pode-se inferir: a diferença individual é realmente a natureza, e portanto a diferença individual é a natureza.

É preciso então dizer que nas coisas criadas não existe nenhuma distinção formal desse tipo, mas aquilo que é distinto no mundo das criaturas é realmente distinto, e são coisas distintas se cada uma é verdadeiramente uma coisa. Portanto, como jamais se devem refutar, em relação ao mundo das criaturas, os modos de argumentar do tipo "isto é *a*, isto é *b*, portanto *b* não é *a*", nem tais "isto não é *a*, isto é *b*, portanto *b* não é *a*", também não se deve jamais negar que coisas criadas sejam distintas, toda vez que os predicados contraditórios se verificam a respeito delas, excetuando no caso em que alguma determinação ou algum sincategorema seja a causa da verificação disso, coisa que não se deve pôr no assunto. Portanto, devemos dizer com os filósofos que em uma substância particular não há nada de verdadeiramente substancial a não ser a forma particular, a matéria particular ou algo que é composto destes dois. E, portanto, não é preciso imaginar que haja em Sócrates a humanidade, ou então a natureza humana distinta de algum modo de Sócrates, à qual se acrescente uma diferença individual, que contrai aquela natureza, mas tudo aquilo que se pode imaginar de substancial que existe em Sócrates é ou a matéria particular ou a forma particular ou algo de composto por ambas. E, portanto, toda essência e qüididade e tudo aquilo que é da substância, se está realmente fora da alma, é ou simplesmente e absolutamente matéria ou forma ou um composto delas, ou então é uma substância imaterial abstrata, conforme o ensinamento dos Peripatéticos.

4. Solução das dúvidas que podem ser movidas contra as coisas ditas anteriormente

E uma vez que a solução das dúvidas é a manifestação da verdade, então é preciso levantar objeções contra as afirmações anteriores, a fim de resolvê-las. Com efeito, a muitos homens de não pouca autoridade parece que o universal existe de algum modo fora da alma e pertença à essência das substâncias particulares. Para provar isso estes aduzem algumas argumentações de razão e alguns testemunhos de autoridade.

Dizem que quando coisas convêm realmente e diferem realmente, elas concordam por algo e por outra coisa diferem. Ora, Sócrates e Platão convêm realmente e realmente diferem; e é, portanto, por coisas distintas que convêm e diferem; mas concordam na humanidade, e também na matéria e na forma; por conseguinte, eles incluem além destes elementos outras coisas, pelas quais eles se distinguem. E é isso que estes chamam de diferenças individuais.

Além disso, Sócrates e Platão convêm mais do que concordam Sócrates e um asno; portanto, Sócrates e Platão concordam em algo em que Sócrates e um asno não convêm; mas não convêm em algo de numericamente uno; então aquilo em que eles convêm não é uno de número; portanto, é algo de comum.

Além disso, no livro X da *Metafísica*, afirma-se que em todo gênero há algo de primeiro que é medida de todas as outras coisas que estão naquele gênero. Mas nenhum singular é medida de todos os outros, pois não é a medida de todos os indivíduos da mesma espécie, portanto existe algo de diferente além do indivíduo.

Além disso, tudo aquilo que é mais geral pertence à essência daquilo que é menos geral, portanto o universal pertence à essência da substância; mas a não-substância não pertence à essência da substância; portanto, algum universal é uma substância.

Além disso, se nenhum universal fosse uma substância, então todos os universais seriam acidentes, e por conseguinte todas as categorias seriam acidentes, e assim a categoria da substância seria um acidente, e disso seguir-se-ia que algum acidente seria por si mais geral que a substância. Portanto, seguir-se-ia que uma mesma coisa seria mais geral do que si mesma, uma vez que se aqueles universais fossem acidentes poderiam encontrar-se apenas no gênero da qualidade e, por conseguinte, a predicação da qualidade seria comum a todos os universais; portanto, seria comum também a este universal que é a categoria da qualidade.

A favor desta opinião são aduzidas também outras argumentações racionais de autoridade, que por brevidade por ora omito, mas que exporei sucessivamente em diversos pontos.

Começo a responder a estas argumentações. À primeira concedo que Sócrates e Platão convenham realmente e difiram realmente, uma vez que realmente eles convêm especificamente e realmente eles diferem numericamente. E convêm especificamente e diferem numericamente pela mesma coisa, justamente como os outros devem sustentar que a diferença individual pela mesma coisa convém realmente com a natureza comum e dela difere formalmente.

E caso se objete que a causa da concordância e da diferença não é a mesma, deve-se responder que é verdade que a mesma coisa não é a causa da concordância e da diferença oposta àquela concordância, mas não é este o argumento em questão; de fato, entre a concordância específica e a diferença numérica não há nenhuma oposição radical. Deve-se então admitir que Sócrates para a mesma coisa convém especificamente com Platão e difere dele numericamente.

Também a segunda objeção não se sustenta: com efeito, não se pode inferir: "Sócrates e Platão convêm mais do que concordam Sócrates e um asno, portanto convêm mais em algo", mas é suficiente que convenham por si mesmos de forma maior. Portanto, digo que Sócrates pela sua alma intelectiva convém mais com Platão do que com um asno, e que por tudo o que é em si mesmo concorda mais com Platão do que com um asno. Por causa do significado próprio e rigoroso dos termos não se deve admitir que Sócrates e Platão convenham em algo que pertence à sua essência, mas devemos sim conceder que eles convêm por algo, porque concordam por suas formas e por si mesmos; mas se por uma hipótese contraditória existisse neles uma só natureza, eles conviriam nela, como se — por hipótese contraditória — Deus fosse insensato, governaria mal o mundo.

À outra objeção é preciso responder que, embora um só indivíduo não seja a medida de todos os indivíduos do mesmo gênero ou da mesma espécie especialíssima, todavia, um mesmo indivíduo pode ser a medida de indivíduos de outro gênero ou de muitos indivíduos da mesma espécie, e isso é suficiente para esclarecer a intenção de Aristóteles.

À outra objeção é preciso dizer que, falando a partir do significado rigoroso das palavras e do significado próprio das frases, deve-

se admitir que nenhum universal pertence à essência de uma substância qualquer. Com efeito, todo universal é uma intenção da alma ou um sinal instituído voluntariamente, e nada disso pertence à essência de uma substância, e, por conseguinte, nenhum gênero, nenhuma espécie, nenhum universal pertence à essência de uma substância qualquer, mas, falando mais propriamente, devemos de preferência dizer que o universal exprime ou explica a natureza da substância, isto é, a natureza que é a substância. E isto é o que diz o Comentador no livro VII da *Metafísica*: "É impossível que uma das coisas ditas universais seja a substância de algo, embora elas manifestem as substâncias das coisas". Portanto, todas as autoridades que afirmam que os universais pertencem à essência das substâncias ou estão nas substâncias ou são partes das substâncias, devem ser entendidas no sentido de que tais autores querem unicamente dizer que tais universais declaram, exprimem, explicam, designam e significam as substâncias das coisas.

E se objetas que os nomes comuns, como "homem", "animal", e assim por diante, significam coisas substanciais e não significam substâncias singulares, porque neste último caso "homem" significaria todos os homens, coisa que parece falsa, então tais nomes significam substâncias diferentes em relação às substâncias singulares; devemos responder que tais nomes significam apenas coisas singulares. Com efeito, o nome "homem" não significa nada mais que o homem singular, e, portanto, jamais supõe uma substância a não ser quando a supõe para um homem particular. Por conseguinte, é preciso admitir que o nome "homem" significa diretamente e com o mesmo título todos os homens particulares, e todavia nem por isso resulta que o nome "homem" seja uma palavra equívoca, a partir do momento que embora signifique mais coisas diretamente e com o mesmo título, todavia as significa em virtude de uma única disposição, e ao significar aquela multiplicidade está subordinado a um só conceito e não a mais conceitos, e por isso é predicado deles univocamente.

À última objeção, aqueles que sustentam que as intenções da alma são qualidades da mente devem responder que todos os universais são acidentes. Todavia, nem todos os universais são sinais dos acidentes, mas alguns são sinais apenas das substâncias e aqueles que são sinais apenas das substâncias constituem a categoria da substância, os outros constituem as outras predicações. É preciso então admitir que a categoria da substância é um acidente, embora ela exprima as substâncias e não acidentes. E, portanto, devemos conceder que algum acidente, isto é, aquele que é sinal apenas das substâncias, é por si mais geral do que a substância. E isto não é mais inconveniente do que dizer que uma palavra é o nome de muitas substâncias.

Mas uma coisa pode de fato ser mais geral do que si mesma? Podemos responder não, porque, a fim de que uma coisa seja mais geral do que outra, se requer que uma seja distinta da outra. E, portanto, podemos dizer que nem todos os universais são por si mesmos menos gerais do que o termo comum "qualidade", embora todos os universais sejam qualidade, e todavia não é menos geral do que ele mesmo, mas é simplesmente ele mesmo.

E se disséssemos: o mesmo termo não se pode predicar de diversas categorias, então a qualidade não é comum a diversas predicações; é preciso salientar que, seja que o mesmo termo se predique, seja que não se predique de diversas predicações quando são tomadas significativamente, todavia, quando aquelas predicações subsistem e supõem de modo não significativo não é inconveniente que o mesmo termo seja predicado de diversas categorias. Portanto, se na proposição "a substância é uma qualidade" o sujeito permanece materialmente ou simplesmente pela intenção, a proposição é verdadeira. E do mesmo modo a proposição "a quantidade é uma qualidade" é verdadeira se o termo "quantidade" não convém significativamente: e, assim, o mesmo termo é predicado de diversas predicações. Como as duas proposições "substância é uma palavra" e "quantidade é uma palavra" são verdadeiras se os sujeitos supõem materialmente e não significativamente.

E se dizes: a qualidade espiritual é mais geral do que qualquer outra predicação, pelo fato de que se predica de todas as outras categorias, e nenhuma categoria se predica de todas as categorias.

É preciso responder que a qualidade espiritual não se predica de todas as predicações tomadas significativamente, mas apenas tomadas como sinais, e por isso não resulta que seja mais geral do que qualquer outra predicação. Com efeito, o ser mais ou menos geral de um termo deve-se ao fato de que um termo tomado significativamente pode ser predicado de mais coisas em relação a outro termo, igualmente tomado significativamente. Esta é a mesma dificuldade que se encontra a propósito do nome "palavra"; com efeito, este nome é um termo que faz parte dos nomes; na realidade, o nome "palavra" é um nome; e todo nome não é o nome "palavra". Todavia, o nome "palavra"

em algum modo mais geral em relação a todos os outros nomes, incluído o nome "nome", com efeito todo nome é uma palavra, mas nem toda palavra é um nome.

Analogamente parece que um mesmo termo possa ser mais geral e menos geral em relação a um mesmo termo. E esta dificuldade pode ser resolvida, dizendo que o argumento seria conclusivo se os termos supusessem de modo uniforme em todas as proposições com que se prova a conclusão. Contudo, no caso presente é diferente. Se, todavia, se dissesse que um termo é menos geral do que outro, enquanto do termo menos geral, tomado segundo certo modo de supor, e de muitos outros, se predica outra coisa, também se esta coisa não se predicasse universalmente do primeiro se ela supusesse de modo diverso: pode-se, então, conceder que um termo pode ser mais ou menos geral em relação ao mesmo, mas neste caso "mais geral" e "menos geral" não são opostos, mas simplesmente diversos. [...]

5. Os cinco universais e a suficiência de seu número

Tendo explicado o que é o universal, é preciso ver quantas são as espécies de universal. Propõem-se cinco universais, cuja suficiência e número podem ser aceitos pelo raciocínio seguinte. Todo universal é predicável de muitas coisas; portanto, ou é predicado *in quid* de muitas coisas ou não. Se se predica *in quid*, de modo que graças a ele é possível responder corretamente à pergunta "o que é?" posta a respeito de algo, isso é possível de dois modos. Uma vez que ou as coisas múltiplas das quais é predicado são todas semelhantes, de modo que todas convêm por sua essência, exceto se uma coisa não for composta por mais coisas igualmente semelhantes, e tal é a espécie especialíssima; ou então nem todas as coisas das quais é predicado concordam no modo indicado, mas é possível encontrar duas coisas que são absolutamente dessemelhantes tanto em sua totalidade como em suas partes, se têm partes, como no caso de "animal". Com efeito, "animal" se predica do homem e do asno, e a semelhança substancial é maior entre dois homens do que entre um homem e um asno. Da mesma forma, para "cor" em relação à brancura e ao negrume; com efeito, nem este negrume nem algumas de suas partes concordam com esta brancura ou com alguma parte desta brancura tanto quanto uma brancura convém com outra, e por isso uma intenção predicável da brancura e do negrume não é a espécie especialíssima, mas o gênero. Mas a brancura é uma espécie especialíssima em relação às brancuras, porque embora por vezes uma só brancura convenha mais com outra brancura do que com a terceira, como duas brancuras igualmente intensas parecem concordar mais do que uma brancura de grande intensidade e de uma fraca intensidade, todavia, uma dessas brancuras convém sempre com alguma parte da outra tanto quanto cada uma das duas brancuras convém com a outra. E por esta razão, "brancura", em relação às brancuras, é uma espécie especialíssima e não um gênero.

Na verdade, todavia, é preciso notar que tanto o gênero quanto a espécie podem ser entendidos em dois sentidos, um amplo e um estrito. Em sentido estrito se diz gênero aquilo com o qual se responde corretamente à pergunta "o que é", posta ao sujeito de uma coisa que se indica graças a um pronome demonstrativo. Como, por exemplo, no caso em que se perguntasse "o que é isto?", indicando Sócrates, se responderia corretamente, dizendo que é um animal ou um homem, e assim por diante com os outros gêneros. O mesmo vale para a espécie.

Em sentido amplo, ao invés, se diz gênero ou espécie tudo aquilo com que se responde corretamente à pergunta "o que é?" posta com um nome conotativo, e não apenas absoluto. Por exemplo, se se pergunta "o que é o branco?", se responderia corretamente que é algo colorido. E todavia, se quem põe a pergunta "o que é" usasse um pronome demonstrativo, não se poderia jamais responder corretamente através da expressão "colorido". Com efeito, qualquer coisa que fosse indicada com o pronome "isto", perguntando "o que é isto?", não se daria uma resposta correta dizendo que é "algo colorido". Pois colocando a pergunta deste modo ou indicas o sujeito da brancura, e então é claro que não respondes corretamente; ou indicas a brancura, e é manifesto que não respondes corretamente com "colorido", porque a brancura não é colorida; ou mostras um agregado, e é manifesto que não respondes de modo correto, porque aquele agregado não é colorido, como será exposto mais adiante; ou indicas o termo, e é manifesto que aquele termo não é colorido. Emerge então, que à pergunta "o que é o branco" se responde convenientemente com "colorido", e que por esta expressão "colorido" pode ser dito gênero, entendendo gênero em sentido amplo. Uma vez que, todavia, com "colorido" não se responde convenientemente à pergunta "o que é" posta com um pronome demonstrativo, então não é um gênero, assumindo a palavra "gênero" em sentido estrito. E o mesmo vale, proporcionalmente, para a espécie.

Esta distinção é indispensável, porque sem ela não se podem salvar sem contradição muitos argumentos autorizados de Aristóteles e de outros autores; mas se devem expor através de tal distinção, porque muitas regras são entendidas a respeito do gênero e da espécie tomados no primeiro sentido, regras que não são entendidas nos outros sentidos, como resultará claro em continuação.

Se ao invés se predica tal predicável *in quid*, isso acontece ou porque exprime apenas uma parte da coisa e não outra, sem exprimir nada de extrínseco, e assim se tem a diferença. Como "racional", se é a diferença que convém ao homem, exprime uma parte do homem, isto é, a forma e não a matéria. Ou então porque exprime, ou remete a, algo que não é parte da coisa, e então se predica de modo contingente ou de modo necessário: se se predica de modo contingente, então se chama acidente, se se predica de modo necessário, se chama próprio.

Na verdade, todavia, é preciso saber que por vezes o extrínseco ao qual remete pode ser uma proposição sem a verdade da qual não se pode predicar verdadeiramente a existência de algo, como, segundo a opinião de quem sustenta que a quantidade não é outra coisa em relação à substância e à qualidade, o nome "quantidade", quando se predica de algo, indica que a proposição "isto tem as partes distantes umas das outras" é verdadeira, se for formulada.

É preciso também saber que, segundo numerosas opiniões, o mesmo termo pode ser um gênero, entendido em sentido amplo, em relação a certas coisas, e um próprio ou um acidente em relação a outras coisas, como a quantidade em relação a algumas é um gênero, por exemplo em relação ao corpo, à linha, à superfície e assim por diante, e todavia, segundo quem sustenta que a quantidade não é outra coisa em relação à substância e à qualidade, é um acidente ou um próprio em relação à substância e à qualidade. Mas isto é impossível em relação ao gênero, entendido em sentido estrito. E é preciso dizer a mesma coisa a propósito da espécie.

E se dizes: o ente é um universal, e igualmente o uno (é um universal), e todavia não é um gênero.

De modo semelhante, o nome comum "universal" é um universal, e todavia não é nem um gênero nem uma espécie.

Ao primeiro destes argumentos pode-se responder que aquela é uma divisão válida para os universais que não se predicam de todas as coisas, enquanto "ente" se predica de todas as coisas. A respeito de "uno", ao invés, o caso é diferente, porque "uno" pode ser considerado um acidente ou um próprio.

Ao segundo argumento pode-se responder que o termo comum "universal" é um gênero, e portanto o gênero se predica da espécie, não por aquilo que é, mas por causa da espécie que significa.

6. O indivíduo contido sob os universais

Uma vez estabelecidas estas coisas sobre os universais, é preciso falar de cada um dos cinco universais de modo específico. Em primeiro lugar, porém, é preciso falar do indivíduo que está contido sob qualquer universal.

A primeira coisa que se deve saber é que para os lógicos os nomes "indivíduo", "singular", "suposto" são conversíveis, embora para os teólogos "indivíduo" e "suposto" não se convertem, porque para estes apenas a substância é um suposto, enquanto o acidente é um indivíduo. Mas neste capítulo é preciso usar estes nomes conforme a acepção usada pelos lógicos.

Para os lógicos "indivíduo" pode ser entendido de três modos. Com efeito, em um primeiro sentido se chama indivíduo tudo aquilo que é uma só coisa de número e não mais, e deste modo se pode admitir que qualquer universal é um indivíduo. Em outro sentido se chama indivíduo uma realidade extramental, que é uma só e não mais, e não é o sinal de alguma coisa; e assim qualquer substância é um indivíduo. Em um terceiro sentido se chama indivíduo o sinal próprio de uma só coisa, que se chama termo discreto; e neste sentido Porfírio diz que o indivíduo é aquilo que se predica de uma só coisa. Esta definição em todo caso não pode ser entendida a propósito das coisas existentes fora da mente, por exemplo de Sócrates e de Platão, e assim por diante, porque tal coisa não se predica nem de um só nem de mais; portanto, é necessário que se entenda esta definição como a de um sinal que é próprio de uma só coisa, que não pode ser predicado a não ser de uma só coisa, isto é, não se predica de modo conversível de um termo, que pode supor para mais coisas na mesma proposição.

Tal modo de ser indivíduo pode ser expresso em modo tríplice. Porque por vezes um indivíduo é o nome próprio de alguém, como o nome "Sócrates" e o nome "Platão". Outras vezes é um pronome demonstrativo, como "isto é um homem", indicando Sócrates. Outras vezes ainda é um pronome demonstrativo tomado com um termo comum, como "este homem", "este animal", "esta pedra", e assim por diante.

E como se fazem estas distinções relativamente ao nome "indivíduo", assim se podem fazer do nome "singular" e do nome "suposto". Portanto, também para os antigos, como aprendi em minha infância, os supostos de um termo comum são de dois tipos, isto é, por si e por acidente. Como os supostos por si do termo "branco" são "este branco", "aquele branco", também os supostos por acidente são Sócrates, Platão e este asno. E isso não pode ser entendido a não ser tomando o nome "suposto" para os indivíduos que são sinais das coisas; porque falando do suposto que existe na realidade extramental e não é o sinal de algo, é impossível que alguns sejam suposto por si de um termo e outros o sejam por acidente. Mas, considerando o suposto de outro modo, isto é, como o termo próprio de uma só coisa, que é chamado suposto porque um termo comum é predicado daquele não por aquilo que é mas pelo seu significado, são ditos supostos por si de um termo comum os pronomes demonstrativos tomados com o mesmo termo comum; enquanto os nomes próprios e os pronomes demonstrativos são ditos supostos por acidente do mesmo termo. E há uma grande diferença entre uns e outros destes indivíduos ou supostos, porque é impossível que um dos contrários seja predicado verdadeiramente do suposto por si do outro contrário; com efeito, a proposição "este branco é negro" é impossível; ao contrário, do suposto por acidente de um contrário se pode predicar o outro contrário, embora não seja naquele momento o seu suposto, como se agora Sócrates fosse o suposto do branco, então a proposição "Sócrates é negro" seria impossível, e isto porque a mesma coisa pode ser suposto por acidente de dois contrários sucessivamente, embora não o possa ser contemporaneamente.

Ockham,
Lógica dos termos.

Últimas figuras e fim do pensamento medieval

I. O problema do "primado" político

• Se Ockham negava ao papa a *plenitudo potestatis* tanto em âmbito político quanto espiritual, Egídio Romano era fautor das teses opostas, isto é, que toda forma de autoridade tem origem divina, e portanto deriva do papa. Sobre as posições de Ockham, mas com uma orientação filo-imperial encontrava-se Dante. Sobre esta temática no conjunto, a posição mais significativa e meditada é a de Marsílio de Pádua.

Primado da Igreja ou do Império? → § 1

• No *Defensor pacis* Marsílio de Pádua (1275/1280-1342/1343) parte do pressuposto que o Estado é uma *communitas perfecta*, isto é, auto-suficiente, e totalmente humana. Portanto, no que se refere à vida terrena, a soberania cabe ao Estado e não à Igreja. O verdadeiro legislador no Estado é a coletividade dos cidadãos ou a parte melhor dela, e as leis que emana são tais porque têm caráter coativo. No Estado, portanto, é a soberania popular que decide e sanciona as leis, mas depois são as leis, e não as pessoas, que são soberanas: onde as leis não são soberanas não existe Estado.

O Estado é uma communitas *perfecta* → § 2

1 Egídio Romano e João de Paris: tem primado a Igreja ou o Império?

Na obra política de Ockham, vimos como ele combatia o primado político do papado. Contra o absolutismo do papa, Ockham se remete à lei de Cristo, que é lei de liberdade. O papa não pode pretender a *plenitudo potestatis* nem no âmbito espiritual nem no campo político. Na realidade, a preocupação básica de Ockham era com os direitos da Igreja, que é "a multidão de todos os católicos que viveram desde os tempos dos profetas e dos apóstolos até hoje". E é a tradição histórica da Igreja que, no curso de sua vida religiosa, reconhece e fixa as verdades que estão em sua base. É a Igreja que é infalível, não o papa ou o Concílio. E, sendo o poder do papa *ministrativus* e não *dominativus*, também é insustentável para Ockham a pretensão do papado de Avignon no sentido de que o poder do imperador derivaria de Deus apenas através do papa. Na opinião de Ockham, Cristo e os apóstolos nunca pretenderam estabelecer um reino temporal: sua missão tinha por objetivo a salvação espiritual. O império — aquele império que passou dos romanos para Carlos Magno e depois à nação germânica — já existia antes de Cristo e não esperou pelo papa para desenvolver suas funções. Em suma, para Ockham, substancialmente, vale a teoria proposta pela primeira vez pelo papa Gelásio I (492-496), segundo a qual o poder do papado e o do

império são independentes. Entretanto, enquanto o papa Gelásio formulava a teoria das "duas espadas", porque, na época, ela estava em função da reivindicação de autonomia da Igreja em relação à política, mais tarde, em um contexto histórico e político diferente, especialmente com Inocêncio III (1198-1216), avançou decididamente a teoria do primado do poder da Igreja sobre o do império. Daí todas as polêmicas posteriores sobre o predomínio de um ou de outro poder.

O defensor da tese curial foi Egídio Romano (de Colonna), nascido em Roma em 1247, aluno de santo Tomás em Paris, defensor do tomismo contra a condenação de Estêvão Tempier e de Roberto Kilwardby, mestre em Paris depois da morte de Tempier, sagrado arcebispo de Burges por Bonifácio VIII e morto em Avignon em 1316. No seu *De ecclesiastica potestate*, que é de 1302, Egídio Romano alinha-se em favor da tese curial, afirmando que tanto a autoridade política como qualquer poder derivam da Igreja ou através da Igreja. E a Igreja se identifica com o papa.

Nessa época, o mais tenaz opositor das teses do papista Egídio Romano foi João de Paris (1269-1306), que, no *De potestate regia et papali,* afirmou o direito dos indivíduos à propriedade, negou que o papa pudesse se arrogar a *plenitudo potestatis* e lhe atribuiu unicamente a função de administrador dos bens da Igreja.

Dante (1265-1321), no *De monarchia,* também se preocupou em defender o império em relação às pretensões do papado. Segundo ele, as duas instituições visam a objetivos diferentes: o império trata dos bens que podemos conseguir nesta terra; a Igreja cuida da bem-aventurança celeste. Assim, dadas as suas diferentes finalidades, as duas instituições são irredutíveis uma à outra. Mas, querendo-se discutir o primado de uma das duas, então, considerando que só o império pode assegurar a paz e a justiça, tal primado cabe ao imperador, já que, pela perfeição da convivência humana, "convém ser um, como timoneiro, que, considerando as diversas condições do mundo, entre os diversos e necessários ofícios, tenha o bastão do universal e imbatível ofício de comandar [...]". E essa figura é o imperador: "É ele o mandante de todos os mandamentos e o que ele diz é lei; por todos deve ser obedecido e todo outro mandamento é do seu mandamento que adquire vigor e autoridade".

Em uma visão de conjunto, não é difícil constatar que, no panorama geral dos autores citados e dos outros autores da escolástica, a obra política de Marsílio de Pádua destaca-se como um dos pontos mais significativos, representando claramente o fim do pensamento medieval e o início da época moderna. E isso pelo fato de que as teorias políticas e jurídicas de Marsílio colocam-se fora do âmbito em que se desenvolvera a polêmica dos medievais: com efeito, Marsílio elabora sua doutrina sem levar em conta o direito natural divino que, de um ou de outro modo, constituíra um dos pilares do pensamento medieval.

2 O *Defensor pacis* de Marsílio de Pádua

Marsílio Maierardini nasceu em Pádua entre 1275 e 1280, indo mais tarde para Paris, onde ensinou e onde, entre 1312 e 1313, foi reitor da universidade. Em Paris, ele sofreu a influência do averroísmo latino, que separava claramente a razão da fé e, com a doutrina da *dupla verdade,* eliminava os obstáculos para o caminho do racionalismo radical. Também averroísta era João de Jandun, que se diz ter colaborado com Marsílio na elaboração de sua obra maior, que é o *Defensor pacis,* concluído em 1324. Morreu entre 1342 e 1343.

Examinemos as teses de fundo do *Defensor pacis*. Pois bem, para Marsílio, o Estado é uma *communitas perfecta,* uma comunidade natural auto-suficiente, que se ergue com base na razão e na experiência dos homens, servindo-lhes para "viver — e viver bem". O Estado de que fala Marsílio não é mais o Império universal, mas sim o Estado nacional, a comuna ou o magistrado, isto é, o Estado de sua época. E, para ele, esse Estado é construção humana, que responde a finalidades humanas, não havendo vínculos de natureza teológica.

Fé e razão são distintas, como o são a Igreja e o Estado. E este não deve se submeter àquela. Ao contrário, no que se refere à vida terrena, é a Igreja que deve se submeter ao Estado.

Naturalmente, há a lei religiosa, que tem por fim *a glória ou a pena "in saeculo venturo"*. É a lei mosaica, a evangélica, como também a de Maomé e a dos próprios persas. Mas, além dessa lei religiosa, há também a lei que constitui o critério do justo e do útil no plano puramente humano e social. E essa

lei é tal porque é um *mandamento coativo,* ao qual está ligada "uma punição ou uma recompensa a ser atribuída neste mundo".

Desse modo, para Marsílio, a lei não tem um fundamento divino, nem um suporte ético, nem se baseia no direito natural. Escreve ele no *Defensor pacis*: "Nós dizemos que o legislador, isto é, a causa efetiva primeira e própria da lei, é o povo, ou seja, a coletividade (*universitas*) dos cidadãos ou a sua parte mais importante (*valentior pars*), que, por sua escolha, ou seja, por vontade expressa em palavras na reunião geral dos cidadãos, ordena, ou melhor, determina fazer ou omitir uma coisa relativa aos atos civis humanos, sob ameaça de pena ou suplício terreno".

A lei e o Estado, portanto, são coisas e construções humanas, encontrando sua justificação unicamente no fato de serem estabelecidos pela vontade humana. É a lei que é soberana, não o indivíduo ou o governo, que o povo trata de controlar precisamente por meio da lei, já que, juntamente com Aristóteles, Marsílio está convencido de que "onde as leis não são soberanas, não há verdadeiro Estado".

Soberania popular e Estado de direito: eis, portanto, os dois pilares inovadores da original teoria política de Marsílio de Pádua.

OPVS INSIGNE CVI
TITVLVM FECIT AVTOR DEFENSOREM PACIS.
quod quęſtionem illam iam olim controuerſam, De poteſtate PA
PAE ET IMPERATORIS excuſſiſſime tractet, profuturũ Theolo
gis, Iurecconſultis, in ſumma optimarũ literarum cultoribus
omnibus. Scriptum quidem ante annos Ducentos, ad
LVDOVICVM CAESAREM ex illuſtriſſima Bauariæ
ducum familia progenitum, at nunc in
lucem primum æditum, per quam caſtigate & diligenter. Quid
uero contineat, index oſtendit qui
præfationem ſequitur.

Frontispício da primeira edição impressa do Defensor pacis *de Marsílio de Pádua (Basiléia, 1522).*

II. Dois reformadores pré-luteranos: João Wyclif e João Huss

• Dois precursores da Reforma foram o inglês João Wyclif e o boêmio João Huss.

João Wyclif: o homem é súdito de Deus e não do papa → *§ 1*

O primeiro, influenciado pelo determinismo teológico de Tomás Bradwardine (Deus é causa determinante dos atos humanos voluntários), se dedicou a eliminar toda mediação entre Deus e os fiéis: o homem é súdito de Deus e não de outros, de modo que a comunidade dos fiéis tem como chefe diretamente Cristo e não o papa. Esta comunidade de fiéis tem pouco a ver com a Igreja visível, rica e poderosa, e se identifica, ao contrário, com a Igreja invisível dos predestinados à salvação, cujo sinal de reconhecimento é a pobreza e a graça.

João Huss: reforma religiosa e liberdade nacional → *§ 2*

• Sobre posições análogas às de Wyclif encontrava-se também João Huss, que conjugou os temas de reforma religiosa com forte componente nacionalista (a liberdade da Boêmia contra o Império e a Igreja).

1 João Wyclif

Ockham e Marsílio definiram a doutrina da oposição ao poder monárquico do papado e, ao mesmo tempo, delinearam a doutrina da supremacia do Concílio.

Essas idéias logo entraram em simbiose com os interesses políticos de muitos soberanos europeus, que queriam constituir múltiplas Igrejas nacionais.

A ação dos reinos e estados autônomos alcançou os efeitos desejados, também e sobretudo devido ao fato de que o papado se encontrava em uma situação verdadeiramente dramática. Durante o cativeiro de Avignon, fora reduzido a instrumento da política francesa e, sob João XXII, havia perdido cada vez mais seu prestígio, transformando-se em uma máquina financeira que se enriquecia à custa e nas costas das diversas regiões européias. Daí a revolta de todos os que, distinguindo o poder civil do poder religioso, queriam levar a Igreja de volta para o espírito do Evangelho.

Caminhava-se, na verdade, em direção à Reforma. E os dois pensadores mais representativos da Europa pré-luterana são o inglês João Wyclif e o boêmio João Huss.

João Wyclif (1320-1384) estudou em Oxford, onde sofreu influência das teorias de Escoto e de Ockham, mas, sobretudo, das concepções de Tomás Bradwardine (falecido em 1349).

Mais escotista do que ockhamista, Bradwardine fora professor em Oxford, tendo escrito muitas obras, como *De arithmetica speculativa*, *De arithmetica pratica, De geometria speculativa, De velocitate motuum* e *Tabulae astronomicae.* Mas a sua obra mais conhecida é o tratado *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum.*

Partindo do axioma de que Deus é princípio absoluto de tudo e suprema causa de todo acontecimento, Bradwardine, procedendo matematicamente, deduz de modo rigoroso que a vontade divina não apenas é causa suficiente, mas também é a causa determinante dos atos humanos voluntários. E isso, na sua opinião, significa que Deus pode determinar a vontade humana no cumprimento de atos livres. Pois bem, seguindo as pegadas de Bradwardine, Wyclif professou rígido *determinismo teológico.* Foi durante muitos anos professor de teologia em Oxford, que se tornou centro da difusão de suas concepções.

Com base na idéia central de que a vontade divina realiza e exerce um total domí-

nio sobre as ações humanas, Wyclif opôs à autoridade do papa e do clero a autoridade da Bíblia; negou a presença real de Cristo na Eucaristia; negou a eficácia dos sacramentos; rejeitou os ritos, em favor da interioridade do ato de fé pessoal.

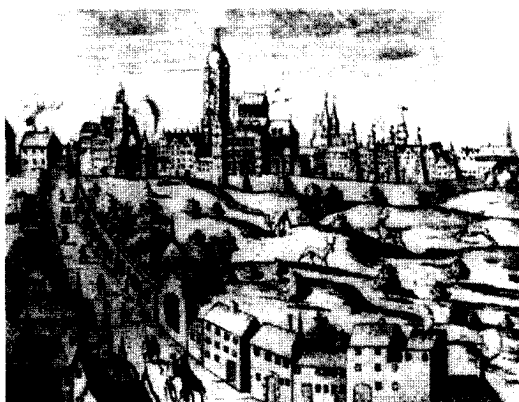
A partir de tais concepções, Wyclif participou na controvérsia entre o papado e a coroa inglesa sobre as candentes questões jurisdicionais e fiscais da época. E, em luta aberta contra a Igreja, assumiu o papel de líder de um vasto movimento de rebelião antieclesiástica.

Wyclif escreveu suas obras de natureza político-religiosa entre 1374 e 1384. Elaboradas depois de suas obras filosóficas (*De ideis* e *Tractatus de logica*), são elas: o *De dominio divino*, o *De officio regis* e o *De potestate papae*.

As teses principais que ele sustenta em tais obras são as seguintes. O homem — cada homem — é imediata e diretamente súdito de Deus. Não há intermediários entre Deus e cada homem. Ademais, a Igreja é a comunidade dos predestinados, comunidade que tem Cristo por chefe e não o papa. A hierarquia e o aparato organizativo externo só conseguem degradar a vida espiritual, já que a *verdadeira Igreja* é a comunidade dos justos, que é a única soberana dos bens temporais coletivos. À Igreja visível, rica, hierarquizada e dedicada ao culto exterior e às guerras, Wyclif contrapõe a Igreja invisível, a Igreja mística dos escolhidos por Deus para a salvação. E como, precisamente, a predestinação é vontade de Deus e, portanto, mistério, para Wyclif a *pobreza* é o *signum* da pertença à verdadeira Igreja e da graça, muito embora as obras não sejam suficientes para a salvação, que permanece como dom gratuito e misterioso da vontade divina.

Com sua pregação, Wyclif difundiu suas idéias entre o povo, que procurou também aproximar da *leitura direta* da Bíblia. E a tal movimento religioso ligaram-se estreitamente os anseios de reformas sociais das camadas populares às quais Wyclif se dirigia. Os "Lollard" nele se inspiraram.

2 João Huss

As idéias de Wyclif também exerceram influência sobre a concepção teológico-política de João Huss (1369-1415), cuja obra,

Vista de Praga no séc. XVII, em um entalhe da época (Biblioteca Nacional, Praga).

vida e morte se fundiram com as reivindicações que a Boêmia defendia (e continuou defendendo) contra o Império e a Igreja.

Defensor da Igreja invisível dos eleitos, crítico feroz do luxo da Igreja e das injustiças sociais, fautor das teorias de Wyclif sobre a paridade entre o clero e o laicato e da urgência de pregar na língua nacional, João Huss, em uma pregação feita diante da universidade em 1410, sustentou que a verdadeira Igreja santa e católica era o corpo místico dos crentes unidos a Cristo e não aquela instituição visível, hierarquizada e corrupta, que deveria ser submetida ao contínuo juízo da lei de Deus.

Wyclif e Huss delinearam doutrinas que a Reforma levará à expressão mais madura e conseqüente.

Na imagem João Huss (1369-1415), reformador religioso boêmio, colocado na fogueira. No fundo da miniatura pode-se notar o papa, os cardeais e os bispos do concílio de Constança.

III. Mestre Eckhart e a mística especulativa alemã

O misticismo especulativo de Mestre Eckhart → § 1

• Sobre diretivas análogas a Wyclif e Huss, mas desenvolvidas com conteúdos totalmente diversos, coloca-se Mestre Eckhart. Também Eckhart se propôs a restabelecer o contato entre homem e Deus, tornando-o o mais direto possível, mas escolhe para este escopo a via do misticismo sustentado pela estrutura doutrinal dos neoplatônicos (razão pela qual se fala de misticismo especulativo).

Deus é uno em todas as coisas e acima de todas as coisas → § 2

• O que Mestre Eckhart procura é uma relação direta entre a criatura e o Criador, é justamente a unificação dos dois.

O mundo e o homem sem Deus são nada, e a idéia do mundo está presente *ab aeterno* em Deus. Deve-se então afirmar que em Deus coincidem pensamento e ser e que seu ser puríssimo consiste justamente na capacidade de dar o ser às coisas. Deus é também uno e princípio de unidade e como tal "desce totalmente em todas as coisas", determinando a essência de cada uma, mas "o que é uno em todas as coisas deve estar necessariamente sobre as coisas" (isto é, acima do ser).

A volta a Deus → § 3

• Neste quadro metafísico, o homem, se quer encontrar a si mesmo, deve remontar à origem de seu ser — ou seja, até Deus — pelo desapego das realidades mundanas e pela identificação com a vontade de Deus.

O fim do pensamento escolástico → § 4

• É totalmente evidente que o pensamento de Eckhart, com sua volta ao neoplatonismo, se firma — embora com motivações filosóficas totalmente diversas — no de Ockham ao decretar o fim do pensamento escolástico medieval de inspiração aristotélica.

1 As razões da mística especulativa

À crise da teologia racional, com sua estrutura racional do séc. XIV, se emparelhou uma reemergência de instâncias místicas inspiradas no neoplatonismo. Na realidade, a presença de Platão nunca deixou de existir durante a Idade Média. Mesmo quando o interesse por Aristóteles tornou-se quase hegemônico, em princípios do século XIII, o neoplatonismo nunca esteve ausente. E isso sobretudo na Alemanha, onde primeiro a presença de Alberto Magno e depois sua influência não permitiram a instauração de forte tradição tomista nem, da mesma forma, de forte tradição escotista. E foram precisamente os discípulos de Alberto Magno que acentuaram os elementos neoplatônicos. Assim, por exemplo, Guilherme de Moerbecke, que traduziu Aristóteles por santo Tomás, em 1268 aprontou a tradução da *Elementatio theologica* de Proclo. Além disso, o Pseudo-Dionísio e o *Liber de causis* (que é extrato dos *Elementos de teologia* de Proclo) estavam bem presentes na escola de Colônia. E também não devemos esquecer os *Comentários* ao *Timeu* e ao *Parmênides* platônicos, também traduzidos por Guilherme de Moerbecke.

Para dizer a verdade, também nos maiores escolásticos não falta nunca — de modo mais ou menos forte — certa veia mística, já que, por mais longe que a razão possa ir, aquilo que conta mais do que qualquer outra coisa e antes de mais nada para o crente

é o retorno a Deus e a união com Deus. Entretanto, quando a dissolução das pretensões da escolástica (dissolução iniciada com Duns Escoto e levada a conclusões mais conseqüentes por Ockham) minou a confiança de que a razão pudesse pelo menos alcançar os *preambula fidei*, então a *questão da fé* emergiu novamente, mais aguda do que nunca, e o caminho do *misticismo* apareceu como o único praticável para ligar o homem com Deus. De fato, o problema parecia mais premente do que nunca: se a fé não encontra *nenhum* suporte na razão, não sendo ela demonstrável, nem fundamentável, nem plausível por força da razão, não será ela então puro arbítrio, uma loucura a mais?

Era essa, portanto, a missão mais premente que, em seu crepúsculo, a escolástica punha diante dos homens de fé: *restabelecer o contato entre o homem e Deus.*

E foi exatamente essa a questão enfrentada pela corrente constituída pelo *misticismo especulativo alemão. Misticismo* porque insiste no fato de que Deus está *além* de toda a nossa possibilidade conceitual e porque sustenta que o homem, afastado de Deus, não é nada. *Especulativo* pelo fato de que está entremeado de filosofia, alimentando-se sobretudo com as doutrinas neoplatônicas de Proclo e do Pseudo-Dionísio e assumindo como base central aquela *teologia negativa* que, por exemplo, em Tomás constituía apenas *um* elemento do seu sistema filosófico-teológico.

Pois bem, o mestre dominicano Eckhart foi o expoente principal desse movimento de pensamento místico-especulativo. E dele devemos falar agora.

2 Mestre Eckhart: o homem e o mundo são nada sem Deus

Mestre Eckhart (Equardus) nasceu em Hochheim, próximo a Gota, na Turíngia, por volta de 1260. Ingressando no convento dos dominicanos de Erfurt, estudou depois em Estrasburgo e em Colônia. Tornou-se professor de teologia em 1302; ensinou em Paris de 1302 a 1304. Exerceu cargos na ordem dominicana. De 1311 a 1314, morou novamente em Paris. Em 1314, foi para Estrasburgo, onde se dedicou à pregação. A partir de 1320, estabeleceu-se novamente em Colônia, como mestre no Studium geral dos dominicanos, tendo entre seus discípulos Henrique Suso. Eckhart é autor de um *Opus tripartitum,* de *Quaestiones,* de *Pregações* e de *Tratados,* estes últimos escritos em alemão. Morreu pelo ano 1327.

A obra de Eckhart pode ser vista como busca significativa de justificação daquela fé que, como apontamos, ficou sem o suporte da razão. Seu pensamento está centrado na idéia de *unidade entre Deus e o homem,* entre o sobrenatural e o natural. Sem Deus, o homem e o mundo natural não teriam nenhum sentido e nada seriam.

Escreve Eckhart: "O ser e o conhecer coincidem realmente em Deus (...)". Por isso, desde sempre está presente em Deus a idéia das criaturas e a vontade de criar. Conseqüentemente, as coisas estão *ab aeterno* no intelecto do próprio Deus, "porque Deus é intelecto e conhecimento e o seu conhecer é o fundamento do próprio ser". A esse respeito, Eckhart referia-se ao Evangelho de João: "No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus". E comenta: "O evangelista não diz: 'No princípio era o ente e Deus era o Ente'. Ora, o Verbo refere-se totalmente ao intelecto, existindo nele como ato que diz ou como palavra dita, encerrando em si o ser ou o não-ser. É por isso que o Salvador diz: 'Eu sou a Verdade' ". Deus, portanto, não é o ser, pois é ele quem cria o ser.

Todavia, nós também podemos dizer que Deus é o ser, com a condição de que com isso não entendamos o *ser* enquanto *criatura,* mas sim o ser pelo qual todas as coisas existem: "Se o ser convém às criaturas, ele não está em Deus senão como na causa: por isso, em Deus não está o ser, e sim *a pureza do ser*".

Além disso, "Deus é caridade". Ele o é porque o amor unifica e se difunde. Deus é *caridade* e é *uno;* com efeito, é "impossível que existam dois infinitos". De fato, "o uno desce totalmente a todas as coisas que são exteriores, múltiplas e numeradas; ele não se divide em cada uma das coisas, mas sim, permanecendo uno incorrupto, insufla todo número e enforma com sua unidade".

Deus, portanto, está em todas as criaturas: sem Deus, elas *são nada.* Mas o Deus "que está em todas as criaturas é o mesmo que está acima delas, pois aquilo que é uno em muitas coisas deve estar necessariamente acima das coisas". As coisas são tais porque têm uma essência, a qual não existiria

se Deus não a houvesse pensado, se ela não estivesse em Deus: "Deus está em todas as criaturas, pois elas têm uma essência, e nem por isso deixa de estar acima delas. E ele, que está em todas as criaturas, é o mesmo que está acima delas, pois aquilo que é uno em muitas coisas deve estar necessariamente acima das coisas".

Deus-está-acima-do-ser. O ser pode ser conhecido, mas Deus é inefável.

Concluindo, o grande conceito (expresso por Platão na *República* e depois difundido largamente pelos neoplatônicos) do Princípio supremo acima-do-ser predomina em nosso filósofo. E, afirma Eckhart, quando digo que Deus não é o ser, mas está acima do ser, "com isto não lhe tirei o ser; ao contrário, eu o enobreci". Textos 1

3 O retorno do homem a Deus

Tudo aquilo que existe, existe por obra do Ser divino, que "ama necessariamente". Assim, as coisas e o próprio homem, sem Deus, são nada. *Essa é a razão pela qual o homem deve voltar para Deus*: somente retornando a Deus é que o homem encontrará a si mesmo. E nós "captamos Deus na alma, que possui uma gota da razão, uma centelha, um germe".

Novamente, é a *razão* que deve ser capturada por Deus e se aprofundar nele. Mas, para tanto, o homem deve tornar-se um espírito livre: "Espírito livre é aquele que não se preocupa com nada e a nada se liga, não se vincula de modo algum ao seu interesse e não pensa em si mesmo nem em nada, já que se aprofunda na amantíssima vontade de Deus, renunciando à própria vontade".

Eckhart afirma que aquele que é reto tem verdadeiramente Deus em si. E quem tem Deus "o tem em todos os lugares, nas ruas e entre as pessoas, da mesma forma que na Igreja, na solidão ou na cela. Se ele o possui verdadeiramente e o possui sempre, ninguém poderá perturbá-lo". Como nada pode perturbar a Deus, também nada pode perturbar o homem que "leva Deus em todas as suas obras e em todo lugar", já que "toda obra sua é muito mais obra de Deus".

Assim, é preciso "precaver-se de si mesmo" e ser "livre dos desejos". O que importa é abandonar-se em Deus, "mesmo que ele queira derramar sobre nós vergonhas, cansaços ou dores, (pois a coisa melhor é) aceitar tudo isso com prazer e reconhecimento, deixando-se guiar por Deus ao invés de perturbar-se". Naturalmente, o homem "deve se exercitar nas obras, que são o fruto das virtudes (...)", e, no entanto, "é preciso aprender a ser livre mesmo em meio às nossas obras".

Livres também para a morte: "O homem verdadeiramente perfeito deve habituar-se à morte, sair de si e transformar-se de tal modo em Deus que a sua única bem-aventurança seja não saber mais nada de si e de qualquer outra coisa, mas apenas de Deus, não conhecendo outro querer senão o querer de Deus e conhecer a Deus como Deus o conhece, conforme o que diz são Paulo".

O retorno do homem a Deus exige a alma "livre e despojada de toda coisa criada". Somente assim é que a alma "capta Deus e está em Deus, una com Deus, vendo Deus face a face". E a alma que está em Deus está "pronta a receber todo ataque, toda provação, contrariedade ou dor, suportando-os de bom grado, com espírito alegre e sereno (...), repousando tranqüilamente na riqueza e na comunhão da inefável sabedoria superior". Com efeito, a dor é insuportável quando o homem sofre por si mesmo, mas, se sofre por Deus, então o sofrimento não dói, "já que Deus suporta o peso": "Se me fosse posto um peso de quatro arrobas sobre os ombros, mas outro carregasse o peso, de bom grado me submeteria a um ou a cem quilos, já que não me seria pesado nem me faria mal".

4 Oposições suscitadas por Eckhart e seus discípulos

A condenação de dezessete teses de Eckhart como heréticas e de onze como temerárias feita por João XXII é significativa. Suas idéias têm alcance demolidor de alguns dos eixos que sustentavam o pensamento medieval, e seu neoplatonismo dissolve os pilares do aristotelismo e sua mediação sintética não aparece mais possível como fora, ao invés, em Tomás de Aquino.

Foram discípulos de Eckhart João Tauler (1300-1361) e Henrique Suso (1296-1366).

A influência de Eckhart se fez sentir sobre o holandês João de Ruysbroeck (1293-1381) e na obra mística que se tornou famosa, intitulada *Teologia alemã,* escrita em Frankfurt por um dominicano anônimo na segunda metade do século XIV, e significativamente publicada pela primeira vez por Lutero entre 1516 e 1518.

Ockham e Eckhart, em sentido oposto, exprimem do modo mais significativo o fim do pensamento escolástico e da Idade Média.

Colônia em uma incisão da Idade Média tardia. A presença dos dominicanos na cidade teve grande relevância cultural. Aqui estudou Tomás de Aquino na escola de Alberto Magno. Aqui se formou também Mestre Eckhart, cuja mística especulativa ultrapassa o horizonte cultural da Escolástica.

MESTRE ECKHART

1 Ver Deus nas criaturas e as criaturas em Deus é fonte de verdadeira consolação

Primeiramente é preciso saber que o sábio e a Sabedoria, o homem verdadeiro e a Verdade, o justo e a Justiça, o homem bom e a Bondade se referem um à outra e que tal é sua relação recíproca: a Bondade não é nem criada, nem feita, nem gerada: ela é antes geradora e gera o homem bom, o qual, enquanto tal, não é nem produzido, nem criado, mas é gerado, prole e filho da Bondade. A Bondade gera a si mesma e tudo aquilo que ela é, no homem bom: ser, conhecer, amar, operar, tudo ela efunde no bom, e o bom recebe todo o seu ser, o seu conhecimento, o seu amor e a sua operação do coração e do íntimo da Bondade, e apenas dela. O homem bom e a Bondade não são mais que uma só bondade, com a distinção que existe entre o gerar e o ser-gerado: e, todavia, o gerar da Bondade e o ser-gerado do homem bom são absolutamente um só ser, uma só vida. Tudo aquilo que pertence ao bom, ele o recebe da Bondade e na Bondade: aqui ele existe, vive e habita; aqui ele se conhece, e tudo aquilo que conhece e ama, aqui o conhece, ama e opera com a Bondade, na Bondade, e a Bondade realiza com ele e nele todas as suas obras, conforme tudo o que está escrito — e é o Filho que o diz: "O Pai que está em mim e habita em mim realiza as obras". "O Pai age até agora, e também eu ajo". "Tudo aquilo que pertence ao Pai é meu, e tudo aquilo que pertence a mim é do Pai: o seu dar é o meu receber".

Além disso, é preciso saber que quando dizemos "bom", o nome, a palavra não significa e não implica em si nada mais, e nem mais nem menos, que a simples e pura Bondade; assim mesmo ela se dá. Quando dizemos que alguém é "bom", entendemos que sua bondade lhe é dada, infusa e gerada pela Bondade ingenerada. Por isso o Evangelho diz: "Como o Pai tem a vida em si mesmo, assim deu ao Filho ter também a vida em si mesmo". Ele diz "em si mesmo" e não "por si mesmo", pois é o Pai que lha deu.

Isso que eu disse até agora a respeito do homem bom e da Bondade vale também para o homem verdadeiro e a Verdade, para o justo e a Justiça, para o sábio e a Sabedoria, para o Filho de Deus e para Deus Pai, para tudo aquilo que nasceu de Deus e não tem pai sobre a terra, no qual nada se gera que seja criado e que não seja divino, no qual não há nenhuma imagem, mas apenas Deus puro e simples. Diz, com efeito, são João em seu Evangelho que "o poder de se tornar filho de Deus foi dado àqueles que não do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus e apenas de Deus nasceram".

Por "sangue" ele entende tudo aquilo que no homem não está submetido ao querer do homem. Por "vontade da carne" entende tudo aquilo que no homem está submetido à sua vontade, mas com repugnância e rebelião está inclinado aos desejos carnais, que pertence tanto à alma quanto ao corpo e não reside apenas na alma: eis por que estas faculdades se cansam, adoecem e envelhecem. Por "vontade do homem" são João entende as mais altas potências da alma, cuja natureza e cuja atividade não se misturam com a carne e são, na pureza da alma, separadas do tempo e do espaço e de tudo aquilo que com o tempo e o espaço tem ainda certa relação e certa simpatia, que não têm nada em comum com outro e nas quais o homem é formado à imagem de Deus, é da raça de Deus e da parentela de Deus. E todavia, uma vez que elas não são o próprio Deus mas criadas (*geschaffen*) na alma e com a alma, é necessário que sejam despojadas de si mesmas e transformadas apenas em Deus e geradas em Deus e por Deus, a fim de que apenas Deus seja o Pai: é assim com efeito que elas são também nascidas de Deus e são o Filho unigênito de Deus. Uma vez que sou filho de tudo aquilo que me forma e me gera semelhante a si e em si mesmo. Tal homem, filho de Deus, bom porque filho da Bondade, justo porque filho da Justiça, é unicamente seu filho, enquanto ela gera sem ser gerada, e o filho que ela gera possui o mesmo ser da Justiça e entra em posse de todas as propriedades da Justiça e da Verdade.

Em toda esta doutrina, que está escrita no santo Evangelho e é reconhecida com certeza na luz natural da alma racional, o homem encontra a verdadeira consolação para toda dor.

Santo Agostinho diz: "Em Deus não há nem distância, nem extensão (*lanc*). Se queres que nada seja para ti longínquo ou extenso, refugia-te em Deus, porque nele mil anos são como o dia de hoje". Por isso eu digo: em Deus não há nem tristeza, nem dor, nem aflição. Se queres ser livre de toda tribulação e sofrimento, dirige-te a Deus e apega-te a ele somente.

Indubitavelmente toda dor provém do fato de que não tendes a Deus e apenas a Deus. Se fosses formado e gerado unicamente pela Justiça, nada verdadeiramente poderia fazer-te sofrer, como a Justiça não pode fazer sofrer o próprio Deus. Salomão diz: "Nada do que pode acontecer pode fazer o justo sofrer". Ele não diz "o homem justo", ou "o anjo justo", nem isto nem aquilo. Ele diz: "o justo". Aquilo que pertence a certo indivíduo justo e faz com que a justiça seja sua propriedade e ele seja justo, é o fato de que ele é filho e tem um pai sobre a terra e é criatura feita e criada, pois seu pai é criatura feita e criada. Mas aquele que é absolutamente justo enquanto não tem um pai feito e criado, não pode ser atingido por sofrimentos e dores, assim como Deus não pode ser atingido por eles, pois Deus e a Justiça são uma só coisa e apenas a Justiça é o pai deste justo. A Justiça não pode fazê-lo sofrer, pois a Justiça é toda amor, alegria e delícia; e depois, se a Justiça causasse dor ao justo, ela a causaria também a si mesma. Nada de dessemelhante e de injusto, nenhuma coisa feita ou criada poderia fazer o justo sofrer, pois toda coisa criada está longe sob ele, como está longe sob Deus, não exerce nenhuma impressão nem influência sobre o justo e não nasce nele, que tem como pai apenas Deus. Por isso, o homem deve fazer de modo a destacar-se de si mesmo e de todas as criaturas e reconhecer apenas Deus como Pai. Então nada pode acarretar-lhe dor e aflição, nem Deus nem a criatura, nem coisa criada nem incriada; e todo o seu ser, vida, conhecimento, saber e amor é de Deus, em Deus e Deus.

Há ainda outra coisa que devemos saber, ou seja, aquilo que consola igualmente o homem em todas as suas adversidades. Isto é, que o homem justo e bom goza certamente de modo incomparável e também inexprimível da obra da Justiça, mais do que ele próprio ou o anjo mais elevado possam gozar em sua essência natural e em sua vida. Eis por que os santos deram com alegria sua vida pela Justiça.

Agora eu digo: se ao homem bom e justo acontecem a partir de fora coisas desagradáveis e ele todavia permanece com o mesmo ânimo imperturbável na paz de seu coração, é então verdadeiro aquilo que eu disse: que nada daquilo que lhe ocorre pode perturbar o justo. Mas se, ao invés, ele é perturbado pelos males exteriores, é verdadeiramente justo e correto que Deus tenha permitido que a adversidade aconteça a este homem que queria ser justo e se iludia de sê-lo, enquanto coisas tão mesquinhas podiam perturbá-lo. Se este é o direito de Deus, este homem na verdade não deve se entristecer mas gozar disso mais que da própria vida, da qual na realidade cada um se alegra e que é para todo homem mais preciosa do que o mundo inteiro: com efeito, de que serviria ao homem o mundo inteiro se ele não existisse mais?

A terceira palavra que podemos e devemos saber é esta: segundo a verdade natural, apenas Deus é a fonte e manancial de todo bem, de toda verdade essencial e da consolação, e tudo aquilo que não é Deus tem em si natural amargura, desconforto e dor, e não acrescenta nada à bondade que vem de Deus e é Deus; pelo contrário, minimiza, cobre e esconde a doçura, o conforto e a suavidade que Deus dá.

Além disso, digo que toda pena deriva do amor por aquilo que a adversidade me tirou. Portanto, se a perda de coisas exteriores me provoca sofrimento, isto é sinal certo de que amo as coisas exteriores, isto é, que amo verdadeiramente a dor e a aflição. Que maravilha, portanto, se sofro, a partir do momento que amo e busco o sofrimento e o desconforto? Meu coração e meu amor atribuem à criatura a Bondade que é propriedade de Deus. Eu me dirijo para a criatura de onde provém naturalmente a aflição, e me afasto de Deus do qual flui todo conforto. Por que então me admiro se me entristeço e sofro? Na verdade, é impossível a Deus e ao mundo inteiro que o homem encontre a verdadeira consolação quando a busca nas criaturas. Mas quem amasse apenas a Deus nas criaturas e as criaturas apenas em Deus encontraria em todo lugar uma consolação verdadeira, justa e imutável.

Mestre Eckhart,
Tratados e prédicas.

Bibliografia do volume II

Obras de caráter geral

S. Vanni Rovighi, *La filosofia patristica e medievale*, em VV. AA., *Storia della filosofia*, sob a direção de C. Fabro, Coletti Editore, Roma, 1954; A.C. Crombie, *Da S. Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, Feltrinelli, Milão, 1970, 1982[2]; W. Kneale – M. Kneale, *Storia della logica*, Einaudi, Turim, 1972; E. Gilson, *La filosofia del Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Florença, 1973; M. Grabmann, *Storia del Medioevo scolastico*, 2 vol., La Nuova Italia, Florença, 1980; J. Quasten, *Patrologia*, vol. I: *I primi due secoli (II e III)*; vol. II: *I Padri greci (secoli IV e V)*; vol. III: *I Padri latini (secoli IV e V)*, Marietti, Turim, 1980; B. Altaner, *Patrologia*, Marietti, Turim, 1981; G. Vasoli, *La filosofia medioevale*, Feltrinelli, Milão, 1982[6] (cf. as pp. 501-683, onde se encontra uma bibliografia geral ampla e sistemática).

Primeira parte (cap. 1) A revolução espiritual da mensagem bíblica

Textos

Para o **Antigo** e o **Novo Testamento:** *Bíblia de Jerusalém,* Paulus, São Paulo, 2002.

Literatura

C. Moeller, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Morcelliana, Bréscia, 1961; J. Quasten, *Patrologia*, cit., vol. I-III, *passim*; B. Altaner, *Patrologia*, cit., *passim.*

Segunda parte (caps. 2-4) A Patrística na área cultural de língua grega

Textos

Fílon de Alexandria: *L'Erede delle cose divine*, prefácio, tradução e notas de R. Radice, introdução de G. Reale, Rusconi, Milão, 1981 (cf. também a tradução dos 19 tratados do *Commentario allegorico*, sob a direção de G. Reale, C. Kraus Reggiani, C. Mazzarelli, R. Radice, Rusconi, Milão, 1981-1988).

Escritos gnósticos: *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, sob a direção de M. Erbetta, 3 vols. em 4 tomos, Marietti, Turim, 1966-1981.

Justino: *Le apologie*, introdução, tradução e notas de L. Rebuli, Pádua, 1982; *Apologie*, con texto grego em paralelo, sob a direção de G. Girgenti, Rusconi, Milão, 1995.

Atenágoras: *La supplica per i Cristiani. Della resurrezione dei morti*, texto, introdução, tradução e notas sob a direção de P. Ubaldi e M. Pellegrino, Sei, Turim, 1947.

Teófilo: S. Teófilo Antioqueno, *I tre libri ad Autolico*, sob a direção de S. Frasca, Turim, 1939.

Carta a Diogneto: *A Diogneto*, introdução, tradução e notas de S. Zincone, Borla, Roma, 1981.

Clemente de Alexandria: *Il Protrettico. Il Pedagogo*, sob a direção de M.G. Bianco, Utet, Turim, 1971.

Orígenes: *Commento al Vangelo di Giovanni*, sob a direção de E. Corsini, Utet, Turim, 1968; *Contro Celso*, sob a direção de A. Colonna, Utet, Turim, 1971; *I Princìpi*, sob a direção de M. Simonetti, Utet, Turim, 1979.

Gregório de Nissa: *La vita di Mosè*, sob a direção de C. Brigatti, Città Nuova, Roma, 1966; *L'anima e la resurrezione*, sob a direção de S. Lilla, Città Nuova, Roma, 1981; *La grande catechesi*, sob a direção de M. Naldini, Città Nuova, Roma, 1982; *La vita di Mosè*, sob a direção de M. Simonetti, Mondadori, Milão, 1984.

Pseudo-Dionísio Areopagita: *Tutte le opere*, tradução de P. Scazzoso, introdução, prefácio, paráfrase e notas de E. Bellini, Rusconi, Milão, 1981.

Máximo o Confessor: H.U. von Balthasar, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, Ave, Roma, 1976; M.L. Gatti, *Massimo il Confessore*, Vita e Pensiero, Milão, 1987.

Literatura

J. Quasten, *Patrologia*, cit., vol. I, pp. 175-194, 202-222, 287-368; vol. II, pp. 257-299; B. Altaner, *Patrologia*, cit., pp. 67-80, 194-211, 313-318, 538-561.

Terceira parte (caps. 5-6) A Patrística na área cultural de língua latina. Santo Agostinho.

Textos

Minúcio Félix: *Ottavio*, sob a direção de E. Paratore, Laterza, Bari, 1971.

Tertuliano: *Apologetico*, tradução de E. Buonaiuti, introdução, revisão e comentário de E. Paratore, Laterza, Bari, 1972.

Agostinho: na "Nuova Biblioteca Agostiniana" (Città Nuova), a partir de 1965, estão aparecendo as obras de Agostinho em tradução italiana com texto latino em paralelo, sob a direção de A. Trapé. Entre estas mencionemos: vol. I: *Le Confessioni*, sob a direção de C. Carena, Roma, 1969; vol. III: *Dialoghi*, sob a direção de D. Gentilini, Roma, 1970-1976; vol. IV: *La Trinità*, sob a direção de G. Beschin, Roma, 1973. Vejam-se também: *La città di Dio*, sob a direção de C. Borgogno, 2 vols., Edizioni Paoline, Roma, 1947, diversas vezes reeditado; *Le Confessioni*, sob a direção de O. Trescari, Sei, Turim, 1956; *De Trinitate*, instrodução de A. Landi, tradução e notas de C. Borgogno, Edizioni Paoline, Roma, 1977; *La città di Dio*, introdução, tradução e notas de L. Alici, Rusconi, Milão, 1984; *Amore assoluto e "terza navigazione"*, com texto latino em paralelo, sob a direção de G. Reale, Rusconi, Milão, 1994; *Sulla bugia*, com texto latino em paralelo, sob a direção de M. Bettetini, Rusconi, Milão, 1994; *La natura del bene*, com texto latino em paralelo, sob a direção de G. Reale, Rusconi, Milão, 1995.

Literatura

J. Quasten, *Patrologia*, cit., vol. I, pp. 414-421, 493-574; vol. III, pp. 325-434; B. Altaner, *Patrologia*, cit., pp. 148-166, 429-474.

Quarta parte (caps. 7-8) Gênese da Escolástica. Boécio e Escoto Eriúgena

Textos

Severino Boécio: *Consolazione della filosofia*, com texto latino em paralelo, sob a direção de L. Obertello, Rusconi, Milão, 1996.

Literatura

Cf. as obras de caráter geral citadas no início; para **Escoto Eriúgena:** M. Dal Pra, *Scoto Eriugena*, Bocca, Milão, 1951; P. Mazzarella, *Il pensiero di G. Scoto Eriugena*, Cedam, Pádua, 1957; T. Gregory, *G. Scoto Eriugena. Tre studi*, Le Monnier, Florença, 1963.

Cap. 9 Anselmo de Aosta

Textos

Anselmo de Aosta: *Opere filosofiche*, sob a direção de S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari, 1969; *Monologion*, com texto latino em paralelo, sob a direção de I. Sciuto, Rusconi, Milão, 1995; *Proslogion*, com texto latino em paralelo, sob a direção de I. Sciuto, Rusconi, Milão, 1996.

Literatura

Além das obras de caráter geral, veja-se S. Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Bocca, Milão, 1949.

Cap. 10 Abelardo e a grande controvérsia sobre os universais

Textos

Pedro Abelardo: *Scritti di logica*, sob a direção de M. Dal Pra, La Nuova Italia, Florença, 1969; *Conosci te stesso o Etica*, sob a direção de M. Dal Pra, La Nuova Italia, Florença, 1976; *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo a Eloisa*, sob a direção de F. Roncoloni, Garzanti, Milão, 1979; *Teologia del Sommo Bene*, com texto latino em paralelo, sob a direção de M. Rossini, Rusconi, Milão, 1996.

Literatura

E. Gilson, *Abelardo e Eloisa*, Einaudi, Turim, 1970; M.T. Beonio-Brocchieri Fumagalli, *Introduzione a Abelardo*, Laterza, Roma-Bari, 1974; A. Crocco, *Abelardo. L'altro versante del Medioevo*, Liguori, Nápoles, 1979.

Sexta parte (caps. 12-16) A Escolástica no século décimo terceiro. Tomás de Aquino, Boaventura de Bagnoregio, João Duns Escoto

Textos

Tomás de Aquino: *La Sommna teologica*, com texto latino em paralelo, sob a direção dos Dominicanos italianos, 34 vols., Salani, Florença, 1949ss; *Ente ed essenza*, com texto latino em paralelo, sob a direção de P. Porro, Rusconi, Milão, 1995.

Boaventura de Bagnoregio: *Itinerario dell'anima a Dio*, com texto latino em paralelo, sob a direção de L. Mauro, Rusconi, Milão, 1996.

Roger Bacon: veja-se E. Bettoni, *La scolastica postomistica*, em *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milão, 1954, vol. IV.

Duns Escoto: veja-se O. Todisco, *La ragione nella fede secondo G. Duns Scoto*, Centro di Studi Francescani, Roma, 1978.

Literatura

Além das obras de caráter geral citadas no início e as obras críticas citadas entre os textos, remetemos a: E. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura*, sob a direção de C. Marabelli, Jaca Book, Milão, 1995; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, Il Mulino, Bolonha, 1966; S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari, 1981 (destas obras foi tirada também a tradução de alguns trechos citados no texto). Cf. também: E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milão, 1966.

Cap. 17 Guilherme de Ockham, os Ockhamistas e a crise da Escolástica

Textos

Guilherme de Ockham: *Filosofia, teologia, politica*, sob a direção de A. Coccia, Andò, Palermo, 1966.

Para os Ockhamistas: F. Bottin, *La scienza degli Occamisti*, Maggioli Editore, Rimini, 1982. Veja-se também Th. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Turim, 1969.

Literatura

Além das obras de caráter geral citadas no início e as obras críticas citadas entre os textos, remetemos a: G. De Lagarde, *Alle origini dello spirito laico*, 5 vols., Morcelliana, Bréscia, 1964-1968 (Ockham é tratado nos vols. IV e V); A. Ghisalberti, *Introduzione a Guglielmo di Ockham*, Laterza, Roma-Bari, 1976.

Cap. 18 Últimas figuras e fim do pensamento medieval

Textos

Marsílio de Pádua: *Defensor pacis*, sob a direção de C. W. Previté-Orton, Cambridge, 1928.

Mestre Eckhart: *Trattati e prediche*, sob a direção de G. Faggin, Rusconi, Milão, 1982.

Para os trechos de Dante Alighieri citados remetemos a: *Convivio*, em *Le opere di Dante*, "Società Dantesca Italiana", Florença, 1960[2].

Literatura

Para **Marsílio de Pádua:** G. De Lagarde, *Alle origini dello spirito laico*, cit., vol. III.

Para **Mestre Eckhart:** G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Bocca, Milão, 1946; A. Klein, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Mursia, Milão, 1978.